JEROME MURPHY-O'CONNOR, OP
(1935-2013)

Né le 10 avril 1935 à Cork (Irlande), Jérôme Murphy-O'Connor s'est éteint paisiblement le matin du 11 novembre 2013 à Jérusalem où il a passé la plus grande partie de sa vie. Il repose dans le cimetière des Pères Dominicains du couvent Saint Étienne à Jérusalem.

Aîné de quatre, il suivit sa formation scolaire au Collège des Christian Brothers de Cork, puis au Castleknock College à Dublin, et en septembre 1953 il décida d'entrer dans la Province d'Irlande de l'Ordre des Prêcheurs qu'il avait connus dans ses jeunes années, et il prononça ses premiers vœux le 15 septembre 1954. Baptisé sous le prénom de James (Jacques, 'Jim' pour sa famille), il reçut le prénom de Jérôme ('Jerry') lors de son entrée dans l'Ordre des Prêcheurs. Choix personnel ou pas, c'était prophétique pour le religieux dominicain qui allait plus tard embrasser une carrière de bibliste, à la suite de Saint Jérôme en Terre Sainte, à Bethléem.

Après sa formation au studium de l'Ordre des Prêcheurs à Tallaght, il partit pour son doctorat en Théologie à l'Université de Fribourg en Suisse (1959-62), dissertation qu'il écrivit sous la direction du professeur C. Spicq, OP, thèse qu'il défendit en 1962, publiée en 1964 sous le titre *Paul and Preaching*. Entre temps il fut ordonné prêtre le 10 juillet 1960. Il passa son Baccalauréat en *Sacra Scriptura* devant la Commission biblique pontificale à Rome en 1963, et alla parfaire sa formation comme élève à l'École Biblique et Archéologique française de Jérusalem de 1963 à 1965, y recevant le titre d'élève titulaire en 1964. Ce fut un temps d'émerveillement, de l'apprentissage des méthodes exégétiques, de la critique textuelle et, à la fois, de la découverte de la Terre Sainte. Il passa sa Licence en *Sacra Scriptura* devant la Commission biblique pontificale à Rome en 1965. Pierre Benoit, professeur du Nouveau Testament à l'École Biblique et Archéologique française, ayant découvert un jeune frère talentueux susceptible d'y

enseigner bien que non francophone d'origine, lui demanda de poursuivre sa formation et de se spécialiser dans les études qumraniennes. Aussi fut-il envoyé à Heidelberg (Allemagne fédérale) étudier les manuscrits de la mer Morte sous l'autorité du grand professeur Karl Georg Kuhn à la *Qumranforschungsstelle* qu'il avait fondée à Göttingen en 1957 avant son transfert à Heidelberg, et là en 1965-66, J. Murphy-O'Connor fit connaissance d'une jeune équipe internationale dynamique dédiée à l'étude raisonnée des rouleaux déjà publiés. L'année suivante (1966-67), il prolongea ses études post-doctorales en théologie du Nouveau Testament à l'Université Karl Eberhard de Tübingen (Allemagne fédérale) où il fut profondément marqué par le professeur Ernst Käsemann et par l'influence de l'œuvre de R. Bultmann dans l'interprétation du Nouveau Testament et des Épîtres pauliniennes en particulier.

De retour à Jérusalem, il fut nommé chargé de cours à l'École Biblique et Archéologique française de 1967 à 1972 et professeur associé en 1972. Il enseigna d'abord la littérature 'inter-testamentaire', commençant par le *Testament des Douze Patriarches* et se focalisant sur les couches littéraires et l'histoire de la composition. Dans *Ten years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (1959), J.T. Milik avait avancé l'hypothèse de l'histoire des Esséniens divisée en quatre périodes. Cette hypothèse, J. Murphy-O'Connor voulut la pousser plus loin en tentant de la préciser. Étudiant principalement entre 1968 et 1975 les compositions esséniennes des manuscrits de Qumrân, il présenta sa thèse de la genèse littéraire de la *Règle de la Communauté* (1QS). Son idée était que la *Règle* s'est développée en trois étapes, proposition reçue favorablement par plusieurs savants. Il entreprit ensuite une analyse comparable avec le *Document de Damas*. C'est alors que je fis sa connaissance en suivant un cours sur l'analyse littéraire de ce *Document*, où il essaya de démontrer que l'Admonition' (colonnes I-VIII et XIX-XX des copies de la *Geniza*) était une compilation qumranienne de quatre documents antérieurs à l'installation de la Communauté à Qumrân. Tenant compte des critiques, il publia bien plus tard en 1985 dans la *Revue Biblique* «The Damascus Document Revisited» une version revue et corrigée de sa thèse, offrant une nouvelle vision de l'histoire des Esséniens, suggérant que les Esséniens étaient venus de Babylonie, appelée 'Damas', et arrivés en Palestine au deuxième siècle avant J.-C. Il acceptait aussi l'hypothèse de Milik et d'autres savants qui identifiaient le Maître de Justice avec le Grand prêtre sadocite en poste de 159 à 152 avant J.-C. Comme la publication de nouveaux et importants manuscrits se faisait attendre, il abandonna provisoirement ce champ de recherche, me demandant alors de prendre la relève comme enseignant, et il revint à l'étude du Nouveau Testament, pour répondre aussi à un

besoin de l'École. Toutefois il publia encore deux articles de synthèse sur «The Judaean Desert [Manuscripts]», in *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (R.A. Kraft and G.W.E. Nickelsburg eds; Atlanta: 1986, 119-156) et sur «Qumran and the New Testament», in *The New Testament and Its Modern Interpreters* (E.J. Epp and G.W. MacRae eds; Atlanta: 1989, 55-71). Nommé professeur ordinaire en 1985, il ne cessa d'étudier le corpus paulinien jusqu'à la fin de sa vie. Deux livres résument ses principales contributions académiques : *Paul a Critical Life* (1996), et *Paul: His Story* (2004) où il présente son point de vue, parfois controversé, sur la personnalité de l'apôtre.

Au cours de son séjour à Jérusalem, il aimait parcourir le pays pour en découvrir les moindres recoins et les faire partager à d'autres, en particulier aux membres du « Groupe du dimanche ». Aussi dès la fin 1978, la *Oxford University Press* lui demanda d'écrire un guide de la Terre Sainte où il mettrait par écrit ses nombreuses observations sur la ville de Jérusalem et les sites qu'il avait explorés. Au fil des ans, *The Holy Land. An Oxford Archaeological Guide* paru d'abord en 1980 s'est grandement enrichi des nouvelles découvertes archéologiques à Jérusalem et des transformations dans le pays, au point d'en être à sa cinquième édition en 2008. Ce guide très pratique et maniable, un 'bestseller' auquel l'auteur, bien que non archéologue, s'est beaucoup impliqué et appliqué, a fait le bonheur de bien des visiteurs.

Mais J. Murphy-O'Connor ne restait pas qu'un savant attaché à son bureau, et au pays qu'il aimait explorer, il a parcouru aussi très largement le vaste monde au cours de sa carrière académique. Chaque été de 1966 à 2009, il partait comme enseignant pour des sessions et des cours, notamment en Amérique du nord : États Unis et Canada, mais aussi dans bien d'autres parties du monde anglophone, Irlande bien entendu, jusqu'en Australie et en Nouvelle Zélande, souvent invité à donner des conférences académiques dans diverses universités, sans oublier de nombreuses conférences plus pastorales dans bien d'autres pays encore où il y avait beaucoup de ses anciens élèves et des amis.

Il était membre des comités d'édition de plusieurs revues : *Revue Biblique, New Testament Studies, Catholic Biblical Quarterley, Bible Review* et de la *Revue de Qumrân* depuis 1988, qui lui en est reconnaissante, et il fut le maître d'œuvre des « Nouvelles de Jérusalem » de 1987 à 2013. Promu 'Maître en Sacrée Théologie' par le Maître de l'Ordre des Prêcheurs en 1993, il avait reçu cinq Doctorats *Honoris causa* entre 2002 et 2010, et avait été honoré d'une *Festschrift* avec J.A. Fitzmyer, *Celebrating Paul: Festschrift in Honor of Jerome Murphy-O'Connor, OP, and Joseph A. Fitzmyer, SJ*, parue en 2011 (CBQMS 48; Washington, DC: CBA). J. Murphy-O'Connor laisse une œuvre importante, parfois discutée, dans ses domaines de recherche,

mais très aisément accessible en langue anglaise. Son esprit de rugbyman irlandais dans sa jeunesse se retrouve dans ses prises de positions. La BBC et d'autres chaînes aimaient faire souvent appel à lui dans diverses émissions touchant la Terre Sainte et le Nouveau Testament, si bien que sa personnalité était connue et familière de par le monde.

Émile PUECH

SOME NOTES ON THE ARAMAIC MANUSCRIPTS FROM QUMRAN AND LATE MESOPOTAMIAN CULTURE

Summary

The present study summarizes the results of several years of research into the relationship between Late Babylonian cuneiform culture and Jewish Aramaic literature. The overview of that relationship indicates that the Jewish writers did not hesitate to adopt and adapt into the structure of Jewish religion some religious, literary, and scientific patterns that enriched the Judaism of the Second Temple period with new religious perspectives. One has to assume that the contact between the Jewish religion and Mesopotamian culture detectable in Jewish Aramaic literature took place in Mesopotamia, not in Israel.

The following notes concentrate on the impact of the Late Mesopotamian culture on the non-biblical, mostly Aramaic, compositions that paved the way for further interest of Jewish scribes from the Dead Sea in the traditions that originated in Babylonia. The attention is particularly drawn to the priestly composition of the *Visions of Levi* and the early strata of Enochic literature. Some other texts from Qumran that indicate possible Babylonian influence are also dealt with. The overview of the cultural and religious contact with the Late Babylonian tradition shows that some Aramaic texts are much better understood and explained when interpreted in light of the cuneiform culture. One should note that the most important Aramaic compositions discussed here, that is the *Visions of Levi*, *Aramaic Astronomical Book*, and some sections of the *Book of the Watchers* predate the foundation of the Qumran community and as such should be seen in the larger perspective of the Jewish tradition that originated in the third century BC or perhaps even earlier.

1. Scribal Craft in the Visions of Levi

At the end of nineteenth century two large portions of the *Visions of Levi* (so called *Aramaic Levi Document*) were found in the Ezra Synagogue in Cairo. Seven fragmentary Qumran manuscripts (1Q21; 4Q213; 4Q213b; 4Q213a; 4Q214; 4Q214a; 4Q214b) dated to the early and late Hasmonean period mostly overlap with the Genizah documents and with their Greek translation found in one of the Mt. Athos manuscripts (Ms. Koutloumousiou 39). This priestly composition contains a large didactic section, in which Isaac teaches Levi priestly law. One section (vv. 31-47) is dedicated to different quantities of wood, salt, frankincense and other material used in the preparation of the sacrifice. A detailed analysis of the numbers that express different weight and capacity measures shows that these numbers are presented according to a certain numerical pattern that finds its antecedent in Babylonian lexical lists, the earliest tool of encyclopedic learning used in scribal education in Babylonia since the most remote periods to the extinction of the cuneiform culture. (1) Thus Jewish priestly education inherited from the Babylonian lexical lists some numerical schemes based on the sexagesimal counting system, and the Levitical author presented it as making part of priestly knowledge. Once Levi learns how to prepare the holocaust offering and accompanying meal offering together with the fraction notations (vv. 14-61), then in his wisdom poem (vv. 82-98) he instructs his children/students not to neglect the study of scribal craft (*səp̄ar* vv. 88, 90, 98). Thus the priestly education is characterized as belonging to the scribal type of knowledge, which on the one hand indicates a strong Babylonian background and a clear link with the pseudepigraphic book of *1 Enoch* on the other, where astronomic, meteorological, and geographic knowledge inspired by Babylonian tradition is revealed to Enoch, scribe of truth and justice in a didactic context. (2)

2. Enochic Astronomy and Babylonian Celestial Knowledge

The Qumran caves brought to light eleven Aramaic manuscripts with fragments of *1 Enoch*, the Ethiopic translation of which has been

(1) For the analysis of that section of the *Visions of Levi*, see H. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran*: *A New Interpretation of the Levi Document* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 86; Leiden: E. J. Brill, 2004), 269-293.

(2) For the relationship between the *Visions of Levi* and the *Aramaic Astronomical Book*, see H. Drawnel, "Priestly Education in the *Aramaic Levi Document* (*Visions of Levi*) and *Aramaic Astronomical Book* (4Q208–211)," *Revue de Qumran* 22 (2006): 547–574.

known since the end of the eighteenth century. Four of them (4Q208-4Q211) partially overlapped with the astronomical part of the *Ethiopic Enoch* (*1 En.* 72-82), but they contained a longer Aramaic version of the lunar computation (4Q208 [early third c. B.C.] and 4Q209 [late first c. B.C.]), which opened up a new possibility of insight into the meaning of the original text. Since the beginning of the twentieth century scholars have indicated a certain relationship between Babylonian antediluvian traditions about Enmeduranki, the seventh antediluvian king of Sippar, and Enoch, the seventh antediluvian patriarch and main recipient of Jewish antediluvian knowledge in *1 Enoch.* (3) Additionally, the astronomical part of that pseudepigraphic book (chapters 72-82) describes a peculiar system of astronomical computations that deal with the monthly stay of the sun in twelve 'gates' (ch. 72) where the length of daylight to nighttime on the solstices is expressed by the 2:1 (or 1:2) ratio. Then the lunar section contains a truncated description of the first two days of the lunar month (ch. 73), together with calculations concerning the stay of the moon in the 'gates' (ch. 74) and calculations of the length of the 364-day year (ch. 74). One section is dedicated to the division of the horizon into twelve 'gates' that indicate geographical directions from which there come twelve harmful and beneficial winds (ch. 76-77). Finally, one section describes the order of the stars and their 'leaders' that divide the year into four seasons (ch. 79 and 82; 4Q211).

Scholars have long suspected the Babylonian origin of the astronomical system in *1 En.* 72-82. E. Weidner (4) found in an Akkadian astronomical text the ratio 2:1 or 1:2 for the length of day and night on the solstices, and thus could be able to suggest the Babylonian origin for chapter 72 of *1 Enoch* where the same ratio appears. Otto Neugebaurer, a German scholar who specialized in the history of ancient astronomy, explained for the first time the meaning of the 'gates' for the sun and moon in chapters 72 and 74 of *1 Enoch.* (5) With algebraic calculations he proved that each gate, described in the Ethiopic text as the place where the sun rises and sets, corresponds to a fixed arc on the horizon that is related with the rising and setting amplitude of the sun during the year. Comparing the fragmentary data

(3) The first scholar who used Akkadian texts to interpret the person of Enoch in *1 Enoch* was H. Zimmern, "Religion und Sprache," in *Die Keilinschriften und das Alte Testament* (eds. E. Schrader et al.; 3rd ed.; Berlin: Reuther & Reichard, 1902), 343–654, here 615–618.

(4) E. F. Weidner, "Babylonisches im Buche Henoch," *Orientalistische Literaturzeitung* 19 (1916): cols. 74–75.

(5) See O. Neugebauer, "Notes on Ethiopic Astronomy," *Orientalia, NS* 33 (1964): 49-71.

concerning the moon in chapter 74 with an Ethiopic astronomical manuscript he was able to reconstruct a full pattern of the lunar gates throughout the year and thus refuted earlier interpretations that connected the gates with the zodiac signs. He also noted that the Enochic text preserves a purely schematic outline of the astronomical phenomena present in the early phases of Babylonian and Greek astronomy. He subsequently pointed out that in chapter 72 (vv. 6-32) the use of thirty-day schematic months could have been inspired by Babylonian arithmetical schemes similar to those found in the Babylonian astrological composition called MUL.APIN ('The Plow Star'). (6) The linear pattern for the variation of the length of daylight as well as the ratio 1:2 (2:1) at the solstices suggest an early Babylonian background.

James VanderKam based his analysis of the Enochic astronomy on the work of O. Neugebauer, E. Weidner, and B. L. van der Waerden, eminent historians of Babylonian astronomy and astrology. (7) He proposed to interpret the *Astronomical Book* in the context of early astrological/astronomical cuneiform works, such as astrolabes, MUL.APIN, and the *Enūma Anu Enlil*, official series of Babylonian celestial divination. The Enochic astronomy was originally based on a year composed of twelve thirty-day months (*1 En.* 72:35; 74:10a, 11; 75:1b) found in many cuneiform sources. It is possible that the Enochic author elaborated that schematic year of Babylonian origin and created a 364-day sabbatarian system that better corresponded to his theological presuppositions. VanderKam also noted that the geographic and meteorological descriptions in *1 En.* 76-77 are not an intrusion into an astronomical treatise, because schematic divisions of the earth and sky together with meteorological observations are found in Babylonian astrological texts. Additionally, he argued that some older astronomical texts in Babylonia use 1/15 fraction in order to describe the differences in the moon's rising and setting during a month. Thus the scheme of the daily illumination of the lunar disc found in *1 En.* 78:6-8 and 4Q210 frg. 1 iii 3-9 that use the 1/15 fraction may represent simply the transfer by the writer of this Babylonian arithmetic progression to the lighted portions of the lunar surface.

(6) See O. Neugebauer, "The 'Astronomical' Chapters of the Ethiopic Book of Enoch (72-82): With Additional Notes on the Aramaic Fragments by Matthew Black," in *The Book of Enoch or I Enoch*: *A New English Edition with Commentary and Textual Notes* (ed. M. Black; Studia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha; Leiden: E. J. Brill, 1985), 386-419, here 394.

(7) See J. C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 16; Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1984), especially 89-106.

VanderKam's approach proved to be fruitful in the subsequent research, but some of his conclusions were questioned. On the basis of MUL.APIN text and some other cuneiform texts M. Albani (8) and W. Horowitz (9) claimed to have found the 364-day year in the cuneiform sources; hence this kind of the schematic year should not be considered a Jewish creation but rather a borrowing from the cuneiform tradition. Since the cuneiform evidence does not expressly confirm the use of the 364-day year in the Babylonian tradition, and the arguments in favor of Albani's and Horowitz's interpretation are inferential, their opinion was harshly criticized by J. Koch, (10) and the problem does not seem to be definitely settled. VanderKam's interpretation of *1 En.* 78:6-8 and 4Q210 frg. 1 iii 3-9 is obviously wrong, for these two texts do not use the 1/15 fraction for the arithmetic progression of light in the lighted portions of the lunar surface. (11) The connection, however, between the arithmetical progression of lunar visibility in the Babylonian astrological sources and the Aramaic lunar calculation found in 4Q208 and most of 4Q209 proved to be crucial for the explanation of the latter.

The lunar calculation found in 4Q208 and most of 4Q209 partially overlaps with the fragmentary *1 En.* 73:4-8 that describes the beginning of the lunar month. The Aramaic text was first interpreted as referring as a whole to the illumination of the lunar surface, (12) but such an approach proved to be wrong. (13) The lunar calculation is in

(8) M. Albani, *Astronomie und Schöpfungsglaube*: *Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 68; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994), 197-199.

(9) W. Horowitz, "The 360 and 364 Day Year in Ancient Mesopotamia," *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 24 (1996): 35–44, W. Horowitz, "The 364 Day Year in Mesopotamia, Again," *Nouvelles Archéologiques Brèves et Utilitaires* 2 (1998): 49–51.

(10) J. Koch, "AO 6478, MUL.APIN und das 364 Tage-Jahr," ibid. 4 (1996): 97–99; J. Koch, "Kannte man in Mesopotamien das 364 Tage-Jahr wirklich seit dem 7. Jahrhundert v. Chr.?," *Nouvelles Archéologiques Brèves et Utilitaires* 4 (1997): 109–112; J. Koch, "Ein für allemal: Das antike Mesopotamien kannte kein 364 Tage-Jahr," *Nouvelles Archéologiques Brèves et Utilitaires* 4 (1998): 112–114.

(11) See H. Drawnel, *The Aramaic Astronomical Book (4Q208-4Q211) from Qumran*: *Text, Translation, and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 374-383.

(12) See O. Neugebauer, *Ethiopic Astronomy and Computus* (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Mathematik, Naturwissenschaften und Medizin 22. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 347; Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1979), 195-196 and n. 8.

(13) See H. Drawnel, "Moon Computation in the *Aramaic Astronomical Book*," *Revue de Qumran* 23 (2007): 3–41.

fact a composite text that describes the lunar visibility periods during the night and during the day according to a repetitive two-month scheme, in which the full moon occurs on day 14 of the month. Each lunar day in this schematic monthly disposition is divided into four parts in accordance with the changing pattern of lunar visibility; in this way the nychthemeron is divided into four parts in the waxing (col. B: from sunset to moonset; col. D: from moonset to sunrise; col. E: from sunrise to moonrise; col. H: from moonrise to sunset) and in the waning phase (col. D: from sunset to moonrise; col. B: from moonrise to sunrise; col. E: from sunrise to moonset; col. H: from moonset to sunset). Each column uses the same basic fraction 0.5/7 (= 1/14) as the factor of arithmetical progression of lunar visibility or invisibility during the night and during the day; the numerical entries oscillate between 0.5/7 and the integer of 1. One additional column (col. F) uses the same basic fraction 0.5/7 to express the progression or diminution of the illumination of the lunar surface. Since both in the waxing and in the waning period column F stands after the column that indicates the period of lunar invisibility on the sky, so one has to assume that the illumination of the lunar surface is computed, not observed. It appears that the whole schematic computation of periods of lunar visibility is a numerical schematic construction rather than an actual record of the lunar movement.

Once the text of 4Q208 and 4Q209 had been properly interpreted, it was possible to establish its dependence on the Babylonian astrological literature. (14) Tablet 14 of the *Enūma Anu Enlil* (Al-Rawi and George 1991-92) ends the first section of the *EAE* text dedicated to divination based on the periods of lunar visibility. It contains four different numerical tables, the first two of them (Table A and B) indicate periods of lunar visibility during the ideal equinoctial month composed of thirty days. Although the tables compute these periods with the use of Babylonian arithmetical system and with the application of two different methods, the computed periods correspond to those found in the Aramaic calculation. In the waxing period table A presents the lunar period from sunset to moonset, which corresponds to col. B in the Aramaic text. In the waning phase the same cuneiform table divides the night into two periods: from moonrise to sunrise (part I) and from sunset to moonrise (part II); such a division corresponds to col. D (= Table A, part II) and col. B (= Table A, part I) in the Aramaic text. Table B of *EAE* Tablet 14 describes the lunar period from sunset to moonset in the waxing phase and from sunset to moonrise in the waning period; such a division of the night corresponds

(14) See Drawnel, *The Aramaic Astronomical Book*, 301-310.

to col. B (waxing phase) and col. D (waning phase) in the Aramaic text from Qumran. Although both Table A and B use the fraction 1/15 as the factor of arithmetical progression, the Aramaic text prefers the fraction 1/14 (= 0.5/7) either for theological reasons (number 7 in the denominator), or because that fraction quite closely reflects the daily motion of the moon. Most of the remaining periods of lunar visibility preserved in the Aramaic calculation find their corresponding lunar measurements in the text of Babylonian astronomical diaries, that is regular observations (*naṣāru ša ginê*) of the sky. (15)

3. Myth of the Fallen Watchers and Late Babylonian Social Context

The Jewish appropriation of some parts of Babylonian scholarship evidenced in the *Visions of Levi* did not take place in a religious and cultural vacuum. Inspired by the biblical account, the priestly author of the Aramaic document dedicated to Levi included into the literary framework of Isaac's didactic instruction (*VLev.* vv. 13-61) a section inspired by Akkadian lexical texts (vv. 31-47). Thus he presented the arithmetical knowledge of Babylonian origin as making part of Jewish patriarchal and didactic tradition. The same process can be detected in the *Ethiopic Astronomical Book*, where chapter 81 points to Enoch as the recipient of 'angelic' astronomical knowledge and its tradent to his sons/pupils.

The creation of the Jewish religious and narrative framework for some elements of Babylonian scholarship did not solve the problem of the origin of Babylonian knowledge that, although transmitted in a polytheistic context, was clearly superior to the Jewish religious tradition, at least in its description and explanation of natural phenomena. It is reasonable to assume that the myth of the fallen Watchers (*1 Enoch* 6-11), a text at least contemporary with the *Aramaic Astronomical Book* and the *Visions of Levi*, contains a critique of Babylonian knowledge and of its main representatives. (16) The fallen Watchers of the myth are presented as sinful and rebellious angels who transmit to humanity arts and crafts that cause violence and lawlessness on earth. The list of crafts taught by Shemihazah and other angels in *1 En.* 8:3 (4Q201 frg. 1 iv 1-4 and 4Q202 frg. 1 iii 2-3) is easily divided into two groups. The first six items include spell-binding,

(15) See ibid., 308-310.

(16) See H. Drawnel, "Between Akkadian *ṭupšarrūtu* and Aramaic ספר: Some Notes on the Social Context of the Early Enochic Literature," *Revue de Qumran* 24 (2010): 373–403.

cutting of roots, loosing of spells, sorcery, magic, and sapiential skills. Syncellus' Greek translation adds to the first part of the list an additional expression, not attested in Aramaic, that is 'natural impulses against the mind', which implies that Shemihazah teaches also different types of psychological disturbances that might affect man. The next six items in the Aramaic list indicate various elements of celestial divination, that is signs of lightning flashes, signs of the stars, signs of shooting stars, signs of the earth, signs of the sun, signs of the moon.

In the context of knowledge transmission present in the myth the question concerning the social background of this type of knowledge has to be raised. In the Persian and Hellenistic period in Babylonia there existed only one group of professional priestly scribes, astronomers, astrologers and physicians, who occupied themselves with all the crafts listed in the Enochic text. These scribes were called in Akkadian *āšipu*, that is 'enchanters', and in the Late Babylonian period they not only practiced medicine linked with spells, magic, loosing of spells and cutting of roots for medicinal purposes, but were also versed in mathematical astronomy, celestial and terrestrial divination, and star watching in general. Thus it is reasonable to assume that the author of the Enochic myth disguised the priestly tradents of the Babylonian sciences as fallen Watchers in order to denigrate their role in the transmission of scribal knowledge. The denigration becomes evident when one notices that the fallen angels also practice sorcery (4Q201 frg. 1 iv 2 [*1 En.* 8:3] and 4Q202 frg. 1 ii 19 [*1 En.* 7:1] *kšpw*; cf. *1 En.* 9:8 [G^S μίσητρα]).

The real *āšipū* in Mesopotamia, closely connected with the functioning of the Babylonian temple in the Late Babylonian period, did not practice sorcery, but used all their skills to free their patients from the malefic influence of sorcerers and demons, witches and warlocks. The presentation of Asael in *1 En.* 8:1 as smith and goldsmith, expert in precious stones and dyes, points to a different type of crafts, not associated with the Babylonian *āšipu*. It seems that Asael and his crafts represents a different type of Babylonian craftsmanship (*ummânūtu*) that similarly to the professional *āšipu*, was closely connected with the functioning of the Babylonian temple and its economy. (17) Thus, when read in the social context of the Late Babylonian period, the myth of the fallen Watchers in *1 En.* 6-11 amounts to a manifesto directed against the main bearers of cuneiform scholarship and craftsmanship that functioned within the walls of the Babylonian temple, the last

(17) See H. Drawnel, "Professional Skills of Asael (*1 En.* 8:1) and Their Mesopotamian Background," *Revue biblique* 119 (2012): 518-542.

bastion of cuneiform polytheistic culture and religion. Such an interpretation suggests that the origins of the earliest strata of the Enochic Aramaic compositions should be sought for in Babylonia, not in Israel.

The negative depiction of the Babylonian scholars and craftsmen disguised as Watchers paved the way for the introduction of Enoch as the scribe of righteousness who not only proclaims the imminent doom for the Watchers and the lack of mercy on the side of God (*1 En.* 12-16), but what is more important, becomes the recipient of the knowledge of the sky transmitted to him by the angels faithful to God (*1 En.* 17-36; 72-82). Thus the Jewish author of the Enochic myth officially sanctioned the inclusion of Babylonian astral knowledge vested in the Aramaic garb into the structure of Jewish religion. The successive interest in astrology and calendars of the Qumran covenanters that inherited Levi priestly literature and Enochic writings came as the consequence of the religious and literary absorption of some parts of Babylonian science into the structure of Second Temple Judaism.

4. Additional Lunar Data and Babylonian ‘Lunar Three’ Measurements

The Qumran library preserved other calendrical and astrological texts that according to some interpreters indicate some knowledge of cuneiform tradition. The three Hebrew calendaric texts 4Q320, 321, and 322 contain the list of priestly courses together with some calendaric phenomena, the precise meaning of which has been an object of much disagreement. They often mention three regular calendaric data: the number of days (29 or 30) in the preceding lunar month, an unnamed phenomenon, commonly called ‘X’ by scholars, and the otherwise unknown term *duqâ* or *duqô*. These three elements are synchronized in the manuscripts with the six-year cycle of priestly courses and with the three year cycle of the schematic 364-day year. According to the interpretation of Ben-Dov and Horowitz, (18) since the texts speak about lunar months composed of 29 or 30 days, the two remaining entries (“X” and *dwq*) have to deal with lunar phenomena that occur monthly. Then the two scholars note that between the term *dwq* and its subsequent X there occurs a regular 13 day interval that is kept throughout the list, while the time interval between X and the next *dwq* alternates between 16 and 17 days.

(18) See J. Ben-Dov and W. Horowitz, “The Babylonian Lunar Three in Calendrical Scrolls from Qumran,” *Zeitschrift für Assyriologie* 95 (2005): 104–120.

By making recourse to Babylonian astronomical almanacs from the first millennium B.C. and other cuneiform texts from the Seleucid period, these two scholars note that Babylonian astronomers observed and noted three data related to the cyclic movement of the moon. First, the numbers 30 or 1 were cited, which meant that the previous month contained 29 or 30 days correspondingly. Then every paragraph in the almanac contained the date (around the middle of the month) of a lunar phenomenon called in Sumerian NA that indicated that on that day the moon set for the first time after sunrise. The third lunar entry called KUR referred to the last visibility of the moon before the conjunction. Additionally, the cuneiform lists indicate that KUR usually occurs 13 or 14 days after NA, and NA occurs 16/17 days after KUR. When these measurements are juxtaposed with the lunar data in the discussed Qumran scrolls, then it is possible to compare not only the slightly different notation concerning the length of the preceding month (29 or 30 days) with the Akkadian notation of the month length, but one can also identify the Sumerian NA with the Hebrew ‘X’ and the Sumerian KUR with the Hebrew *dwq*, which indicates at least the functional correspondence between the two traditions. The distance between *dwq* and ‘X’ counts 13 days, which is fairly close to 13 or 14 days of difference between the Sumerian NA and KUR; the distance between ‘X’ and *dwq* counts 16 or 17 days, which corresponds to the usual 16 or 17 days between KUR and NA. Thus the same set of lunar phenomena with the same numerical relations appear both in the cuneiform literature from the Late Babylonian period and in the Qumran texts.

5. Astrology and Physiognomy

Qumran cave 4 also brought out fragments of an Aramaic astrological text, 4Q318 (4QZodiology and Brontology ar), the first part of which contains a selenodromion that indicates the movement of the moon through the various zodiacal signs during the twelve months of the year. The second part contains a brontologion, that is a prediction of future events based on thunder in a particular zodiacal sign. It appears that the best cultural background for the two parts of this Aramaic text constitutes Mesopotamian cuneiform tradition. (19) The selenodromion operates with a schematic 30-day month, hence with a

(19) See D. Pingree, “4QZodiology and Brontology ar: Astronomical Aspects,” in *Qumran Cave 4 - XXVI*: *Cryptic texts and Miscellanea, Part 1. In consultation with James Vanderkam and Monica Brady* (eds. S. J. Pfann et al.; Discoveries in the Judaean Desert; Oxford: Clarendon, 2000), 270-274.

year composed of 360 days, which originates in early periods of Babylonian astronomy, and was used in the late second millennium B.C. in the MUL.APIN composition and the astrolabes.

The reconstruction of the schematic year in the selenodromion indicates that the month of Nisan, the first month of the year, began in the zodiacal sign of Taurus, since Adar, the last month of the year, begins and ends in Aries. Since in traditional Babylonian astrology and astronomy Nisan always began in Aries, it seems that the Aramaic text follows the cuneiform tradition found in MUL.APIN, where the year began with the constellations Pleiades and Taurus in Nisannu and concluded with Aries (I iv 33-39). The probable reason for such an order of the zodiacal signs is that MUL.APIN originated in the third millennium B.C., when the constellations Pleiades and Taurus corresponded to the month of Nissanu. (20) Thus the Aramaic selenodromion would also in this respect depend on the early Babylonian astrology. The brontologion contains only two omina (col. viii 6-9) that predict future events on the basis of thunder in the zodiacal signs of Taurus (?) and Gemini. The prognostication of future events on the basis of weather phenomena is abundantly attested in Akkadian omen literature, where the omens are arranged according to the months of the year, hence differently than in the Aramaic text which in its protasis indicates the zodiacal sign. Thus it seems that Akkadian literature became the source of inspiration for the Aramaic writer who, however, arranged the omina, it seems, according to the same zodiacal order as the one found in the selenodromion. The earliest examples of Greek brontologia come from the Byzantine period only. According to Pingree (21) the Aramaic brontologion might be considered as an Aramaic adaptation of an Akkadian astrological text such as Tablet 44 of the *Enūma Anu Enlil* astrological series.

The Qumran library yielded two fragmentary scrolls, 4Q186 and 4Q561 that describe the traits of human physiognomy in relation to some astrological terms. (22) Since the texts are fragmentary and their terminology obscure, it is difficult to discern their sources of

(20) See M. Albani, "Der Zodiakos in 4Q318 und die Henoch-Astronomie," *Forschungsstelle Judentum Mitteilungen und Beiträge* 7 (1993): 3-42, here 27-32.

(21) Pingree, *4QZodiology and Brontology ar*

(22) See É. Puech, *Qumrân Grotte 4 - XXVII*: *Textes araméens. Deuxième partie: 4Q550–4Q575a, 4Q580–4Q587 et appendices* (Discoveries in the Judaean Desert 37; Oxford: Clarendon, 2009), 303-321; a whole monograph has been dedicated to the two manuscripts and to their cultural background, see M. Popović, *Reading the Human Body*: *Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 67; Leiden: Brill, 2007).

inspiration. Although some late Greek astrological texts seem to be of some help, it is not excluded that the two Qumran manuscripts contain the Aramaic version of Babylonian physiognomic treatises, such as *Alamdimmû*, read in the context of astrological science.

6. Dualism in the Spiritual World

The question of the origin of Qumran dualism is a thorny one, and a final solution has not yet been found. The conviction that linked the cosmic, ethical, and sapiential dualism of especially the "Treatise of the Two Spirits" (1QS iii 13- iv 26) with the Iranian religion expressed in the old Gathas attributed to Zoroaster (23) has been regularly disputed by those who see the dualistic thought as grounded in the biblical teaching. (24) Jörg Frey (1997) distinguishes in Qumran writings between an ethically oriented cosmic dualism with a sapiential background in the "Treatise" on the one hand, and a priestly type of sheer cosmic dualism found in *4QVisions of Amram*, *War Rule*, and *11QApocryphal Psalms*[a] on the other. The following notes concentrate on the relationship of Qumran Aramaic literature with Mesopotamian culture that, it seems, had a considerable impact on the formation of the Jewish religious ideas about the supranatural spiritual world.

(23) See, e.g., D. Winston, "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of the Evidence," *History of Religion* 5 (1965-66): 183-216; P. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 10; Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1981), 84-98; M. Philonenko, "La doctrine qoumrânienne des deux esprits: Ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique," in *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien* (eds. G. Widengren et al.; Recherches Intertestamentaires 2; Paris: Adrien Maisonneuve, 1995), 163-211.

(24) See, e.g., J. Duhaime, "Le dualisme de Qumrân et la littérature de sagesse vétérotestamentaire," *Eglise et Théologie* 19 (1988): 401-422. For a recent approach to the question of the Iranian inluence on Qumran literature, see A. De Jong, "Iranian Connections in the Dead Sea Scrolls," in *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (eds. J. J. Collins and T. H. Lim; Oxford: Oxford University Press, 2012), 479-500. Concerning the Qumran texts, De Jong attracts attention to several Iranian loanwords attested there, together with the Iranian setting of the fragmentary texts originally termed as "4QProto-Esther." Since he is keenly aware of the problematic comparison between the late Avestan texts and some Qumran scrolls, especially the Tractate of the Two Spirits (4QS 3:13-4:26), he decides to compare the two traditions on the basis of the similar structure of the theological thinking: "The only possible direction of research can be a structural one, which should first try to answer the question why the sectarian texts from Qumran present so many *more* parallels with Iranian notions than the rest of Jewish literature" (p. 498). His structural approach, however, does not help in explaining reasons that would induce some Jewish scribes to include the foreign dualistic thought into the structure of Jewish religion. Additionally, the methodological problem with the datation of the Avestan texts still remains.

6.1. *Aramaic Priestly Compositions*

Although the *Visions of Levi* (4Q213-4Q214a), a priestly Aramaic composition from the third century B.C., introduces some elements of incipient dualism (contrast between the satan and the spirit of truth [1a v. 8-10], between the kingdom of the sword and kingdom of peace [vv. 3c-7]; light and darkness terminology [v. 102]), the *Visions of Amram* (4Q543-4Q549), a priestly Aramaic text dated to the first part of the second century B.C., contains a full-blown cosmic dualism concerning the angelic world. According to the latter text, there exists an angel of darkness, a prince of the angelic hosts, whose name is Malki-rešaʿ, that is "king of evil." The name of the angel of light, prince of his angelic hosts, is not preserved, but it most probably was an antithesis of the name of the prince of darkness, and sounded, according to all probability, Malki-ṣedeq, "king of righteousness." The two contrasting angels exercise their rule over humanity, and they try to extend their respective dominion over Amram and to ascribe him to their respective lots. Since the *Visions of Amram* is a composition related to the *Visions of Levi*, one is tempted to look for the incipient dualism in the angelic world in this type of priestly compositions. The *Visions of Levi* indicates the incipient dualistic worldview and is clearly influenced by Babylonian didactic tradition. Additionally, its literary form and arithmetical scribal knowledge show clear contacts with the *Aramaic Astronomical Book*. (25) Scholars have also noticed that the *Visions of Levi* uses the Enochic type of calendar, (26) which makes the connection with the Enochic tradition even more pronounced. Some also suggest that the oldest parts of *1 Enoch* stem from the Levitical priestly tradition. (27) Thus one is tempted to look for the origins of Jewish cosmic dualism in Jewish Aramaic literature influenced by, and also opposed to, Babylonian polytheistic world.

6.2. *"Giants" or Demonic Warriors?*

There seem to exist some additional arguments in favor of the Mesopotamian background for the division of the spiritual beings into two warring factions. The reasons for the existence of evil spirits in the angelic world is for the first time explained in *1 Enoch* 6-11. The

(25) See Drawnel, "Priestly Education," 549-562.

(26) See J. C. Greenfield and M. E. Stone, "Remarks on the Aramaic Testament of Levi from the Geniza," *Revue biblique* 86 (1979): 214-230, 224.

(27) See H. S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*: *The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 61; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988), 135-143.

author of the Enochic myth presented the sons of heaven as sinful and impure spiritual beings who are made inoperative by the angels sent by God. As has been indicated earlier in this essay, the text of the myth suggests that the teaching of the fallen angels represent a hidden critique of Mesopotamian culture and their main representatives. The Mesopotamian context of the myth is also discernible in the depiction of the gargantuan offspring of the sons of heaven. In *1 En.* 7:2-5 not only the size of the "giants" is stressed, but also their violent aggression against the produce of human hands, against humanity and animals; eventually, they begin to devour each other. The sketchy description of the "giants" allows the comparison with the description of the disruptive activity of the Mesopotamian demons presented in the Sumero-Akkadian incantation series *Utukkū Lemnūtu*. (28) The Enochic "giants" behave in the exactly same manner as the evil *utukkū* in the Mesopotamian series, it seems therefore reasonable to affirm that the Enochic author modeled his presentation of the sons of the Watchers on the Mesopotamian example. Such a conlusion is additionally supported by the reading of *1 En.* 15:11 in the light of the same Sumero-Akkadian series. The Enochic verse describes the violent activity of the spirits of the "giants" that become aggressive against humanity.

Many of the Greek verbs (G^{C+S}) that denote the violent activity of the "giants" have been considered corrupt by modern exegetes, their meaning, however, can be easily explained against the background of the evil activity of the *utukkū lemnūtu* in the Sumero-Akkadian sources.

Finally, scholars for generations have referred to the sons of the Watchers with the Greek translation of the Aramaic original. In the scholarly literature the Greek term γίγαντες (*1 En.* 7:2, etc.) has become a usual term for the sons of the Watchers. The term, however, stresses the size of the angelic progeny, and does not express the violent and destructive character of the "giants" activity. In fact, both the Genesis text (6:4) and the Qumranic *Book of the* "*Giants*" (1Q23 frg. 9+14+15 5; frg. 11 2; 4Q203 frg. 7a 7; 4Q530 frg. 1 i 8, etc.) suggest that behind the Greek term one should read *gibbôr* in Hebrew or *gibbār* in Aramaic. The Hebrew term in the Old Testament usually denotes a "(military) hero" or "warrior," and it seems that this meaning properly renders the violent activity of the "giants." In fact, the comparison with the Mesopotamian series *Utukkū Lemnūtu* indicates that the demons there are called with the Akkadian term *qarrādu*, which means "hero, warrior," and which semantically corresponds to

(28) See H. Drawnel, "The Mesopotamian Background of the Enochic Giants and Evil Spirits," *Dea Sea Discoveries* 21 (2014): forthcoming.

the Hebrew and Aramaic terms denoting the sons of the Watchers, that is demonic warriors. It therefore becomes even more evident that the Enochic author has modeled his presentation of the "giants" on the demonic warriors as depicted in the Mesopotamian sources. The comparison with the incantation series *Utukkū Lemnūtu* suggests the interpretative line of the presentation of the "giants" in *1 En.* 7:1-5. The Enochic text for the first time in the attested religious history of Israel etiologically explains the origin of the demonic beings and their characteristic activity. That the Enochic author modeled his description on the Mesopotamian sources, and not on Gen 6:1-2,4 is more than evident. The cited biblical text, and the rest of the Old Testament as well, does not contain anything similar to the description of the demonic violence in *1 En.* 7:2-5 and 15:11.

Additional research concerning the Enochic myth in relation to Mesopotamian incantation literature has led to rather unexpected results. (29) When creating his etiological explanation of the demonic beings, the Enochic author presented them as stemming from the sexual union of the sons of heaven with the daughters of men (*1 En.* 6:1-7:1). Given the above described contact with Mesopotamian incantation literature, it comes as no surprise that a similar explanation for the origin of the evil *utukkū* one finds in the same *Utukkū Lemnūtu* series. The Akkadian demons are said to be born from the sexual union of An (Akk. Anu), god of heaven, with Ki (Akk. *erṣetu*), the goddess Earth, in the primeval time, before the world order, as described in the *Enūma Eliš* epos, was set. When speaking about the birth of the evil *utūkku*, the Mesopotamian texts sometimes omit the Sumerian determinative dingir before the name of one of the two gods, which introduces the cosmic prespective in the explanation of the origin of the demonic warriors. The paralellism between the supranatural birth of the demons in cuneiform incantation literature and the Enochic text is striking. In both traditions the violent and malevolent demons are born of the sexual union between the earthly an heavenly principle. While in the Mesopotamian tradition the sexual relationship occurs between two divine beings, the Enochic text demoted them to the role of the angelic sons of heaven and earthly daughters of men. The literary motif, however, that explains the origin of the demons on earth as stemming from the sexual union of the heavenly and earthly principle is well attested both in the Sumero-Akkadian incantations and in the Enochic text.

(29) See H. Drawnel, "1 Enoch 6-11 Interpreted in Light of Mesopotamian Incantation Literature," in *1 Enoch and the Synoptic Gospels* (eds. L. Stuckenbruck and G. Boccaccini; forthcoming, 2014), § 3.

6.3. *The Literary Form of* 1 Enoch *6-11 and the Literary Pattern of the Marduk-Ea Incantation.*

A few words should also be said about the literary form of *1 Enoch* 6-11. Since the beginning of the twentieth century scholars have attempted to separate the myth into diachronic strata, usually pointing to the existence of two separate narratives. George Nickelsburg presented a classical version of this division, according to which one narrative has originally Shemihazah and his companions as its main hero, while the second narrative presented Asael as the one responsible for all evil on the earth. (30) At a certain point in time, these two parallel texts that both described the willfull desctructive activity of the Watchers have been interwoven into one narrative, and an additional stratum has been added that introduced the motif of knowledge transmission to humanity by the fallen angels. Although such a diachronic presentation of the textual development of the myth has been very influential since its first presentation by Nickelsburg, there arose some dissenting voices. (31) The main objection is that there does not exist any extratextual proof for the existence of two separate narratives in the Enochic myth. Additionally, it is difficult to explain why from two separate narratives with similar content there arose one composite text. It is also expremely difficult to prove with Nickelsburg that the Asael narrative has been written under the influence of the Greek myth about Prometheus. (32) The list of items taught by Asael in *1 En.* 8:1 does not fully correspond to what one finds in Greek mythology about the invention of metals and mining. (33)

There has been a recent attempt to discuss the literary form and structure of *1 Enoch* 6-11 in relation to a similar literary structure present in Mesopotamian incantation literature.(34) The starting point for the research was the established fact that the description of the demonic warriors in *1 En.* 7:2-5 is similar to the description of the evil *utukkū*-demons in the *Utukkū Lemnūtu* incantation series. Incanta-

(30) See G. W. E. Nickelsburg, "Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11," *Journal of Biblical Literature* 96 (1977): 383-405.

(31) See J. J. Collins, "Methodological Issues in the Study of I Enoch: Reflections on the Articles of P.D. Hanson and G.W. Nickelsburg," in *Society of Biblical Literature 1978 Seminar Papers* (ed. P. J. Achtemeier; Society of Biblical Literature Seminar Papers 13; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978), 315-322.

(32) See G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia; Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2001), 191-193.

(33) See Drawnel, "Professional Skills of Asael," 519-521.

(34) The discussion presented here on the literary form of *1 Enoch* 6-11 is mostly based on Drawnel, "1 Enoch 6-11 Interpreted," § 2.

tions in Mesopotamian literature are expressed in specific literary forms that had their origin in Sumerian literature. (35) Beginning with the Old Babylonian period Sumerian incantations were absorbed into the Accadian culture, which led to the creation of biblingual incantation series, especially in the first millennium BC. There also exist incantations written exclusively in Akkadian, and one Aramaic text written in cuneiform attests to the presence of this literary genre also in Aramaic. (36) Mesopotamian incantations were copied and studied until the extinction of the cuneiform, and the Graeco-Babyloniaca texts attest their use even in the first century AD. (37)

The comparison of the literary form of *1 Enoch* 6-11 with Mesopotamian incantations seems to be very promising for the Enochic myth thematically lies close to what one finds in Mesopotamian incantation literature. Both in the Enochic text and in Mesopotamian incantations the main preoccupation is the activity of the demonic spirits and ways of its eliminations. Additionally, both traditions contain thematic motifs that explain the origin of the exorcised evil. Finally, while an incantation recited by the Mesopotamian conjurer was supposed to heal a patient from the attack of the demonic forces, the Enochic myth introduces a more general and universal perspective that leads to the healing and purification of all the earth. The universalizing elements are, however, also attested in Mesopotamian incantations as well.

From the literary point of view it appears that the Enochic author adapted a literary pattern abundantly attested in Mesopotamian incantations that links the exorcistic procedures with a mythological narrative set in the divine realm. The so-called Marduk-Ea literary pattern places in the center of the incantation narrative thread the dialogue that takes place between Marduk (Assalluḫi), exorcist among the gods, and his divine father Ea (Enki), god of water, exorcism, and wisdom. (38) The whole literary pattern is divided into four parts. The Introduction usually has two parts. In the first part the incantation presents in general terms the evil activity of the demons directed against humanity, animals, and inanimate nature; it may also contain a cosmic etiology of

(35) For a classical description of different literary forms of Mesopotamian incantations, see A. Falkenstein, *Die Haupttypen der Sumerischen Beschwörung, literarisch untersucht* (Leipziger semitistische Studien, N. F. 1; Leipzig: J. C. Hinrichs, 1931).

(36) See M. J. Geller, "The Aramaic Incantation in Cuneiform Script (AO 6489 = TCL 6,58)," *Journal of the Ancient Near Eastern Society "Ex Oriente Lux"* 35–36 (1997–2000): 127–146.

(37) See M. J. Geller, "The Last Wedge," *Zeitschrift für Assyriologie* 87 (1997): 43-86, pl. I-VIII.

(38) Falkenstein, *Die Haupttypen der Sumerischen Beschwörung*, 44-76.

the exorcised evil. The second part of the Introduction describes the demonic attack on a man and symptoms related to the aggression. After the Introduction there begins the second part that consists of a dialogue between Marduk and Ea. The register changes from the earth, where the demonic attack occurs, to the heaven from where Marduk notices the attack of the demons on the unfortunate man. The god of exorcism then enters the temple of his father Ea and describes to him what he has seen on the earth. In his report Marduk uses phrases and expressions taken from the two parts of the Introduction. He ends his report with a statement that expresses his lack of knowledge concerning the liberation of the man from the demonic attack. Ea answers his son Marduk by stressing that his knowledge equals that of his son, but after this polite remark Ea begins his speech, in which he prescribes several magical rites to be executed, often with the use of the *materia magica* and ablutions, that should lead to the purification of the attacked man. Ea's speech directed to Marduk begins with a commissioning formula: "Go, my son, Marduk." The speech directed to Marduk constitutes the third part of the Marduk-Ea incantation pattern. The incantation ends with a short statement in which the verb in the precative form expresses the wish that the demons leave the man and that the personal god may approach and protect him.

The comparison of the Marduk-Ea incantation pattern with *1 Enoch* 6-11 indicates some similarites and differences that show how the Enochic author changed the original literary pattern in order to suit his needs. (39) The Enochic myth can easily be divided into four parts. The introduction (6:1-8:4) describes the sons of heaven who descend on the earth (6:1-6), marry the earthly women (7:1), and beget the demonic warriors that ravage the earth (7:2-5). The connection with the first part of the Introduction in the Marduk-Ea literary pattern is detectable in the presentation of the great size of the demonic warriors and their aggression against humanity, the produce of human toil, animals, and their consumption of blood (7:2-5). The second part of the Introduction in the Marduk-Ea literary pattern is not present in the Enochic myth, which does not concentrate on the demonic attack on one person, but on the whole earth and its inhabitants. The universalistic perspective comes therefore much more to the fore in the Enochic composition; one should, however, note that the universalistic perspective that deals with the purification of all the earth is also attested in late Akkadian incantations. The marriage of the sons of heaven with the daughters of men (6:1-7:1) that leads to the birth of

(39) See Drawnel, "1 Enoch 6-11 Interpreted," § 2.

the demonic warriors develops the etiologic explanation for the exorcised evil, a motif present in some introductory parts of the Mesopotamian incantations. Of special interest are those parts of the Enochic introduction that cannot be linked with Mesopotamian incantation literature. Chapter 6 develops the narrative that concentrates not so much on the demons but on the heavenly fathers of the demons and on their sinful enterprise to marry the earthly women. This change of perspective influences the rest of the narrative in the myth which concentrates on the elimination of the demonic warriors only marginally, and most of attention is paid to the pernicious activity of the sons of heavean and to the ways of its elimination. The list of the angelic leaders in 6:7 prepares the introduction of 8:1-3 that stress the reponsibility of the sons of heaven for the corruption of the earth caused by their teaching. The accusation of the earth against the lawless activity of the demonic warriors (7:6) and the human cry for justice directed to God (8:4) do not find any corresponding element in the Marduk-Ea incantation, and should also be considered as introduced by the Enochic author.

The second part of the Enochic myth describes the intervention of the four angels with God (chapter 9). It is not difficult to see some common points with the second part of the Marduk-Ea literary pattern. Similarly to the Mesopotamian incantation the action moves from the earth to heaven, from where the angels look on the earth and notice much blood shed on the earth (9:1). While in the Marduk-Ea incantation it is Marduk who notices the problem and reports it to Ea, the Enochic author demotes the status of the heavenly being to that of an angel, and multiplies the heavenly messengers because of the necessity of dealing not only with the demonic warriors (Gabriel in 10:9), but also with Asael (Raphael in 10:4-8) and Shemihazah together with his companions (Michael in 10:11-13). The fourth angel, Sariel, has been introduced because of the completely new element in the myth, namely the salvation of Noah and the coming flood (10:2-3). This element clearly expresses the author's anxiety to assure the future for the forefather of Israel.

In 9:6-9 the angels report to God what happened in the Introduction (6:1-8:4), and this literary move recalls Marduk's report to Ea where the exorcist among the gods repeats the content of the Introduction concerning the aggresion of the demonic beings against humanity and nature. Finally in 9:11 the angels state that God knows what to do, but does not say anything concerning such a situation. This angelic accusation echoes Marduk's statement in the second part of the Marduk-Ea incantation, in which the son of Ea expresses his ignorance concerning the steps that are to be taken in order to heal

the patient. The Enochic author changed some elements from the original pattern and added some new sections that suited his perspective. After having demoted the divine messenger to the angelic status and after having multiplied the messengers, he introduced the God of Israel as the main God of exorcism that supplants in this function the Mesopotamian god Enki/Ea. The change is made for obvious reasons, seeing the Jewish religious context of the myth. Additionally, because of the multiplicity of the angelic messengers, he adds the angelic dialogue in 9:2, and the report of human accusation in 9:3 (cf. 8:4 and 9:10) introduces the legal aspect into the whole narration. The legal accusation against the demonic spirits is not present in the Marduk-Ea incantation pattern, but it is conspicuously used in the *Maqlû* type incantations directed against the pernicious activity of the witches and warlocks. Since the Enochic sons of heaven are accused of witchcraft, the introduction of the legal aspect and punishment by fire should be seen as related to the *Maqlû* type incantations abundantly attested in the first millennium BC Mesopotamia. (40) The Enochic text omits Ea's answer to his son Marduk, in which he praises Marduk's knowledge; the omission is quite natural given the angelic status of the messengers in the myth and the unique authority of the God of Israel in matters concerning the elimination of the demonic beings. The Enochic author also adds 9:4-5 that constitute a praise of God before the report about the situation on the earth (9:6-9). When compared with Mesopotamian incantation literature, such a development is quite natural, for incantations often acquire the formal elements of a prayer formulated in order to express the praise of the divinity whose protection against the demons is being sought for.

The third part of the Enochic myth contains God's speech that comes in reponse to the angelic prayer and report (10:1-14). It begins with a short narrative statement (10:1) that introduced God's speech and the first mission of Sariel. The commissioning of Sariel (10:2-3) intends to save Noah and his descendants from the coming flood, a theme that is not prepared by the preceding narrative. The next commissioning orders Raphael to deal with Asael and to heal the earth ravaged by his teaching and by the Watchers (10:4-8; cf. 8:1 and 8:3); then Gabriel is sent by God to destroy the demonic warriors (10:9-10); finally Michael should bind and imprison Shemihazah and the Watchers until the time of judgment by fire (10:11-13). The commissioning of the four angels begins with the same verb in imperative:

(40) See H. Drawnel, "The Punishment of Asael (*1 En.* 10:4-8) and Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature," *Revue de Qumran* 25 (2012): 369-394, here 389-391.

Go (Sariel) (G^S)! (10:2); go, Raphael! (10:4; G^S); go, Gabriel! (10:9; G^S); go, Michael (10:11; G^S). Then each angel receives God's instruction with verbs in imperative and in future tense concerning the elimination of the Watchers and demonic warriors from the earth. The section is closed by 10:14 that includes in the punishment of the Watchers all those who will be judged with the Watchers. The text in 10:15 repeats the order given to Gabriel in 10:9 to destroy the giants, which appears to be a secondary development here; in a similar manner, 10:16 contains an order in imperative to destroy all the lawlessness from the earth, and then the plant of righteousness, a clear allusion to 10:3, will flourish for ever.

The comparison with the Marduk-Ea literary pattern indicates some evident similarities. Ea's speech is preceded by a short narrative, similarly to 10:1. Additionally, Ea sends his son out with a commissioning formula in imperative, "Go, my son, Marduk." The Enochic text uses the same expression: the verb in imperative and the name of the angel. The Sumero-Akkadian "my son" has been dropped out for God speaks not with another god but with the spiritual beings subordinated to him. Similarly to the Mesopotamian literary pattern, God's speech is an instruction given in order to eliminate the sinful and violent spirit. Similarly to Ea's instructions, the purpose of one instruction is the healing of the earth (10:7), the universal character of the myth is therefore stressed. In the fourth, related part of the myth there occurs the purificaton of the earth (10:22; cf. 10:20), which also overlaps with the expected positive results of Ea's instructions, and with the positive results of the incantation recitation in general, in Mesopotamian incantation tradition. The content of God's instruction in 10:2-14 is different than that presented in the Mesopotamian literary pattern which prescribes different magical rites with the use of *materia magica* and ablutions. The difference is most probably due to the fact that the instruction to remove Asael (10:4-8) and the rest of the Watchers (10:11-13) is influenced by Mesopotamian anti-witchcraft incantations directed against the evil activity of witches and warlocks. (41) It does not appear as a coincidence that the Watchers are accused of teaching magic (4Q201 frg. 1 iv 2 [8:3]), witchcraft (4Q201 frg. 1 iv 2 [8:3]; 4Q202 frg. 1 ii 19 [7:1]) and hate-producing incantations (9:8 [G^S]).

As already mentioned, 10:15-16 constitute a link between the instruction directed to the angels (10:1-14) and the fourth and last part of the myth (10:17-11:2). The imperative mood in 10:20 has a structuring function, and divides the last part of the myth into two sections:

(41) See ibid., 378-391.

10:17-19 and 10:21-11:2. It does not prove that the beatific vision of the future without evil spirits and impurity is due to the activity of the angel Michael only (10:11-13). It rather explicates the results of the healing and purifying activity of all the angels as described in 10:1-14. The concluding section with the beatific vision of the earth and righteous humanity does not seem to be directly dependent on the fourth, concluding part of the Marduk-Ea pattern, which is usually reduced to one sentence only. It is rather more probable that the content of this section may result from the elaboration of the third part of the Marduk-Ea pattern, where Ea in his speech does not only transmits to Marduk ritual instructions, but also foresees the positive results of their application for the attacked man. In fact 10:17-19 and 10:21-11:2 continue God's speech that began in 10:2, but the content is quite different — it is not an instruction anymore but rather the vision of future life on the earth without the interference of the evil and sinful spirits and without any impurity. The vision of the conversion of all the nations to the worship of the God of Israel (10:21) concludes the polemic overtones against the polytheistic Mesopotamian culture detectable in the presentation of the Watchers as teachers of different arts and crafts related to Mesopotamian religion and culture (8:1-3).

Conclusion

The overview of the relationship between Qumran Aramaic manuscripts and Late Babylonian cuneiform culture shows that there existed a cultural contact between Jewish religious tradition and Mesopotamian astronomy, astrology and demonology. Since Qumran texts are written in Aramaic, the logical assumption is that this language served as a cultural medium for the transmission of the cuneiform lore into the structure of Jewish culture and religion. The discussed texts indicate that the contact with Mesopotamian culture was very productive, but it also assured the conservation of the cultural and religious limits of Jewish religious sensibility. In most cases cuneiform astronomical traditions and literary patterns were modified, any reference to polytheistic context eliminated, and the primacy of God of Israel over the cosmic world and demonic spiritual realm firmly established. Additionally, the addition of *1 En.* 8:1-3 to the text of the Enochic myth shows that the Jewish author included into the discussion a critical position in relation to Mesopotamian culture and its main bearers. The established contacts between Aramaic Levitical literature and cuneiform culture suggests that the Levitical priests were keenly interested in Mesopotamian culture and tried to follow some of its elements that they found important for their own education and religious

worldview. The thematic and literary relationship of early Enochic literature (*Aramaic Astronomical Book, 1 Enoch* 6-11) with cuneiform tradition suggests the same Levitical milieu as the place where the adoption of some elements of Mesopotamian scientific and religious traditions took place. Since *1 Enoch* 6-11 contains the first Jewish etiology for the existence of the demonic world, it introduces a clear dychotomy in the spiritual world. Thus it is the first unquestionnable witness to the nascent dualism in the angelic realm, dualism that unequivocally has its roots in Mesopotamian religious tradition.

Henryk DRAWNEL

4Q225 REVISITÉ : UN MIDRASH ESSÉNIEN ?

Summary

This note offers a largely renewed edition of the three fragments of the 4Q225 manuscript which we waited for with great expectation. They will enable us to better understand and qualify the remains of this document, which is not without some importance for the Qumran Studies. It results that the manuscript could not belong to the so-called *Pseudo-Jubilees*.

Le manuscrit 4Q225 dont la copie est datée de la deuxième moitié du 1er s. av. J.-C., (1) se rapproche de 4Q252 pour certains thèmes. (2) L'*editio princeps* lui a attribué l'appellation 4Q*Pseudo-Jubilés,* puisque les thèmes ne sont pas inconnus, et qu'ils seraient même caractéristiques des *Jubilés,* mais celle-ci est loin d'être totalement appropriée. En 4Q226, manuscrit qui a été aussi identifié comme une autre copie de 4Q*Pseudo-Jubilés*, il est fait mention de Josué et de la traversée du Jourdain. (3) On a plutôt affaire à un commentaire

(1) Voir J.T. Milik and J. VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees[a-c]», in *Qumran Cave 4 VIII. Parabiblical Texts, Part 1* (DJD XIII; Oxford: Clarendon Press, 1994), 141-75. Mais alors que 4Q225 et le fragment 7 de 4Q226 se recoupent partiellement, 4Q227 n'a aucun recoupement.

(2) Sur ce manuscrit, voir maintenant E. Puech, « 4Q252 : "Commentaire de la Genèse A" ou "Bénédictions patriarcales" ? », *RQ* 102 (2013) 227-251.

(3) La dénomination, au départ fondée sur quelques rapprochements avec *Jubilés,* est loin de s'imposer. Voir à ce sujet J. VanderKam, «The *Aqedah*, Jubilés, and Pseudojubilees», in *The Quest For Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, ed. by C.A. Evans and Sh. Talmon (Biblical Interpretation Series 28; Leiden-New York-Köln: Brill, 1997), 241-61 : il n'y a aucune justification pour ce titre, et il n'est pas prouvé que l'auteur ait connu *Jubilés*. Pour J. Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», *DSD* 13 (2006) 73-98,

très sélectif de passages de la *Genèse* en 4Q225 2, centré sur la promesse de la naissance d'un fils et d'une descendance, sur l'accusation du Prince d'hostilité pour le sacrifice d'Isaac, une généalogie, et un passage de l'*Exode* en 4Q225 1. (4) L'emploi du tétragramme dans des citations (225 2 ii 10 et 226 7 2) permettrait-il d'en faire une composition antérieure au milieu du 2e siècle, contemporaine ou en dépendance des *Jubilés* ? (5) Le manuscrit 4Q225 comportait au moins six colonnes de quatorze lignes d'après les trois fragments retrouvés. Par la restauration du texte de quatre colonnes dans une main imitant celle du scribe, la largeur des colonnes est estimée à *circa* 11 cm de marge à marge aux fragments 2 i-ii, 1 et 3 ii, avec au moins 1 cm de marge entre les colonnes. Il est donc nécessaire de reprendre la lecture de ces fragments pour une meilleure approche des restes conservés de cette composition et sa qualification.

p. 98, l'auteur a certes connu *Jubilés*, mais il ne cherche pas à l'imiter, au contraire il en diffère en plusieurs points spécifiques, incorporant d'autres traditions, et essayant de clarifier des points de la *Genèse*, à l'instar de l'*Apocryphe de la Genèse* et d'autres textes qumraniens. Voir aussi F. García Martínez, «The Sacrifice of Isaac in 4Q225», in *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations*, ed. by E. Noort and E. Tigchelaar (Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions IV; Leiden-Boston-Köln; Brill, 2002), 44-57, mais avec des lectures et des traductions discutables, et encore D. Dimant, «Abraham the Astrologer at Qumran? Observations on *Pseudo-Jubilés* (4Q225 2 i 3-8)», in *Textual Criticism and the Dead Sea Scrolls. Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera. Florilegium Complutense*, ed. by A. Piquer Otero - P.A. Torijano Morales (SupJSJ 158; Leiden-Boston: Brill, 2012), 71-82. Mais voir la position de D. Hamidović, « Une nouvelle version du sacrifice d'Isaac découverte dans les manuscrits de Qumrân », *Res Antiquitatis. Journal of Ancient History* 1 (2010) 135-54, article résumant sans aucune révision malgré des études importantes parues entre temps, le contenu de son livre, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, (Orients sémitiques ; Paris : Geuthner, 2007), 203-225, qui fait de ces manuscrits des *Pseudo-Jubilés* un *pesher* thématique (p. 296-302) ; le commentaire ci-dessous montrera amplement les nombreuses limites de cette étude qui ajoute d'autres identifications aux trois manuscrits des éditeurs. On n'a pas non plus affaire à un ouvrage 'Reworked Pentateuch' du type 4Q364-365.

(4) Suite à un déchiffrement incomplet du fragment 1, la publication a incorrectement numéroté la séquence des fragments 1 et 2, elle est à inverser : voir R.A. Kugler and J.C. VanderKam, «A Note on 4Q225 (4QPseudo-Jubilees)», *RQ* 77 (2001) 109-15, où les auteurs ont tenu compte de la plupart de mes propositions de lecture du fragment 1 (voir la note 1, propositions que je reprends en grande partie ici). Des fragments de 4Q226 traitent d'autres passages de l'*Exode* et de *Josué*.

(5) L'argumentation très alambiquée de Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 291-95, à ce sujet ne prouve rien pour une datation dans la première moitié du 1er s. av. J.-C., d'autant que l'auteur est convaincu d'une dépendance des *Jubilés*, malgré les nombreuses variantes et désaccords, ce qu'il faudrait démontrer. Le texte de la *Genèse* et des sources parallèles à celles de *Jubilés* ne pourraient-elle pas suffire à rendre compte de 4Q225 ? La question mérite au moins d'être posée.

4Q225 2 ‘0’ - i (avec les citations de la *Genèse* en italiques), voir figure 1 (6) :



Figure 1 : Copie du fragment 2 i (2a)

14 וערל זכר אשר לוא ימול

marge supérieure

1 את בשר ער]לת[ו ביום השמיני הכר]ת תכרת הנ[פש] ההיא
2 [מקרב ע]מיה [ולוא יעקוב יש]ב בחרן עשר[י]ם [ש]נה
3 [ויאמר א]ברהם אל אלוהים אדני הנני בא עררי ואל[יעזר]
4 [בן משק ביתי] הואה וירשני
5 [ויאמר אד]ני אל אברהם שא צפא את הכוכבים וראה
6 [וספור את]ה{כ}חול אשר על שפת הים ואת עפר הארץ כי אם
7 [יהיו נמ]נים אלה וא[ף] אם לוא ככה יהיה זרעכה ויא[מי]ן
8 [אברהם]באלו[הי]ם ותחשב לו צדקה ויולד בן אח[רי]כן
9 [לאברה]ם ויקרא את שמו יסחק ויבוא שר המ[ש]טמה
10 [אל אל]והים וישטים את אברהם בישחק ויאמר [א]לוהים
11 [אל אבר]הם קח את בנכה את ישחק את יחיד[כה אשר]
12 [אתה אהב]תה והעלהו לי לעולה על אחד ההרים[הרמ]ים
13 [אשר אומר] לכה ויק[ום וי]ל[ך]מ{ב}ן הבארות על המקום
14 [אשר אמר לו א]ל[והים ביום השלישי]וישא אב[רה]ם את

marge inférieure

(6) La traduction assez littérale essaie de respecter, autant que faire se peut, la construction hébraïque pour souligner les parallèles plus ou moins stricts avec le TH, mais les synonymes et les omissions ne sont pas repérables. Pour plus de précisions, recourir au texte hébreu.

‘0’ [14]*... Et un incirconcis, un mâle dont on n’aura pas coupé* **i** [1]*la chair de son pré*]*puce*,[*le huitième jour*,] *cette personne-là* [devra *être*] *retranchée* [2][du milieu *de*]*son*[*peu*]*ple,* (17,14a) [à l’exception de *Jacob*, il(/qui) séjour]n[(er)a] (?) à Haran *vingt* [*a*]*ns*. (31,38.41) [3][*Et A*]*braham* [*dit*] à Dieu : « *Mon Seigneur*, voici que je pars *sans enfant*, *et Éli*[*ézer* [4]*est* [*le fils de Maseq de ma maison* (15,2)] et il sera mon *hériti*er » (15,3). *vacat*

[5][*Et* le Sei]gneur [*dit*] à Abraham : « Lève (les yeux), observe *les étoiles* (15,5a ; 22,17a) et vois [6][et compte]*le sable qui est sur le rivage de la mer* (22,17a) et *la poussière de la terre, si* [7]ceux-ci[peuvent être *dénom*-]*bré*s (13,16), et même s’il n’est pas (possible), *comme ceci sera ta descendance* » (13,16bβ ; 15,5b ; 22,17a). *Et* [*Abraham*] [8]*cr*[*u*]*t en* Dieu *et* (*cela*) *lui* fut *compté* (*comme*) *justice*. (15,6) Et *un fils naquit* (21,3) ap[rès] cela [9][*à* Abraha]m *et il l’appela du nom d’Isaac* (17,19 ; 21,3). Alors le Prince de l’hostilité vint [10][auprès de Di]eu et accusa Abraham à propos d’Isaac, *et* [D]ieu *dit* [11][à Abra]ham : « *Prends ton fils Isaac*, [*ton*] *unique* [*que*, [12]toi,] *tu* [*chéris*] *et offre-le* Moi *en holocauste sur une des* [haute]s *montagnes* [13][*que Je*] *te* [*dirai* (22,2). *Et il se leva*[*et il al*-]*l*[*a*]depuis les Puits *au lieu* [14][*que D*]*i*[*eu lui avait dit* (22,3b). *Le troisième jour*,]*Ab*[*raha*]*m leva*

Notes de lecture :

À la ligne 1, sont encore bien visibles des restes caractéristiques du pied du *lamed* suivi du jambage droit de *taw* qui ne peuvent convenir à *waw-he*, (7) ils sont de lecture assurée.

À la ligne 2, trace de *bet* tout à fait possible à la troisième cassure, autant que *taw*. (8)

À la ligne 5, la distance à la marge demande de restaurer **ויאמר**, dans le style du passage, phrases coordonnées comme en *Genèse* 15.

À la ligne 6, la distance à la marge permet de restaurer aisément **וספור את**, attendu, voir Gn 32,13b ;15,5. (9)

À la fin de la ligne 7, trace du coude de la tête du *nun* final.

À la ligne 8, restes de la base du *bet* au bas de la diagonale du *’alef*.

(7) Lecture de Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 211, repris dans « Une nouvelle version du sacrifice d’Isaac », 139.

(8) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 211, refuse le *bet* des éditeurs, mais voir par exemple le *bet* final de 2 ii 12.

(9) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 211s et 204, restaure **אברהם**, lecture inattendue, malgré les explications pour un espace trop réduit et à revoir. Ensuite la lettre *kaf* est corrigée par quatre points d’exponctuation, un en haut à droite du *ḥet* déjà écrit, et les autres au-dessous, à droite et dans la lettre. On ne peut pas suivre l’explication d’une lettre barrée par un trait à droite (p. 294).

À la fin de la ligne 12, la lecture ההרים]הרמ[ים est certaine au lieu de] הגבוה[ים des éditeurs, suivis par la plupart des auteurs à l'exception de Hamidović.

À la fin de la ligne 13, la lecture המקום est entièrement conservée, voir déjà Gn 22,3b, au lieu de ה]ר המוריה[des éditeurs et de la plupart des auteurs. Mais à la cassure précédente, lire [מ}ב{ן avec un *bet* exponctué (très clair sur PAM 43,251, voir ligne 6, restes qui ne peuvent être lus *mem*) et des restes de la tête de *mem* au-dessous du *he* ; sans doute le copiste commença par écrire la préposition liée au substantif, quand il s'est ravisé devant l'article du nom, ou mieux encore il commença par écrire מב)אר שבע(, voir 1 Ch 21,2 et 2 Ch 30,5, avant de corriger. (10)

À la ligne 14, il pouvait y avoir la place pour lire l'article הא]ל[והים comme dans le TH, cependant ce n'est pas dans la pratique de l'auteur (voir ci-dessous).

Commentaire :

À la fin de la ligne 14 de la colonne précédente et à la ligne 1 et au début de 2, lire en toute certitude une citation de Gn 17,14a mais d'après le TH attesté par le Samaritain et les LXX (comme en Lv 12,3) et avec une légère variante dans la forme verbale pour en faire l'obligation morale d'un commandement divin. (11) Cette lecture assurée, parfaite pour la construction et l'espace à la marge à 2,5 cm ainsi que pour sa provenance de *Genèse,* exclut une citation de Nb 15,31. (12)

(10) Correction étrangement non encore notée. Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 211 et 204, lit המקום et restaure בקר dans la lacune précédente (p. 204) mais laisse un blanc p. 211, influencé par Gn 22,3a et b, dans le commentaire, p. 215.

(11) Les premières lignes traitent d'un sujet autre qu'une promesse à Abraham, esquivé par R. Kugler, «Hearing 4Q225: A Case Study in Reconstructing the Religious Imagination of the Qumran Community», *DSD* 10 (2003) 81-103, p. 93. Comme identification faite indépendamment, voir VanderKam, «The *Aqedah*, *Jubilees*, and Pseudojubilees», 252, et M. Bernstein, «Contours of Genesis Interpretation at Qumran: Contents, Context, and Nomenclature», in *Studies in Ancient Midrash*, ed. by J.L. Kugel (Harvard University Center for Jewish Studies; Cambridge MA: Harvard University Press, 2001), 57-85, p. 64. Le manuscrit n'ignore donc pas totalement le récit biblique entre *Genèse* 15 et 21 pour ne retenir que la promesse et son accomplissement.

(12) Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees[a-c]», 146, suivis par Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 211. Jub 16,14 et 25 insistent sur la circoncision d'Isaac et de tous les célébrants de la fête des tabernacles, dont il n'est pas ici question. La lecture et la restauration de Hamidović (p. 211-213) ne sont certainement pas à retenir, ni davantage le commentaire, p. 320.

Or Abraham a pratiqué la circoncision une fois entré en Canaan (Gn 17,23-24 ; Jub 15,11-14.23-24), ainsi qu'Isaac, lui-même circoncis « âgé de huit jours comme Dieu avait ordonné » (Gn 21,4 ; Jub 16,14). (13) L'auteur pouvait continuer un passage visant Ismaël, le fils de la servante, (circoncis en Gn 17,25-27 à l'âge de 13 ans, voir Jub 15,23-24), expulsé qui ne devait plus (?) observer le droit mais pratiquer l'impureté et la fornication (Jub 20,1-4), et qui serait présenté ici comme une figure d'Israélites non observants, une allusion parallèle à celle de Jub 15,33 critiquant les Israélites, des "fils de Bélial" (voir 1QS = *Règle de la Communauté* II 5) de trahison en abandonnant la circoncision, cette ordonnance éternelle (voir Jub 15,25-34), comme l'avait fait le peuple au désert et qui dut être circoncis en entrant en Canaan (Jos 5,4-9). On ne saura sans doute jamais précisément, mais une réaction de l'auteur critiquant une pratique connue aussi de 1 M 1,15.48.60-61 et de 2 M 6,10 paraît ici très vraisemblable. Non seulement on aurait là une indication pour une datation *post quem* de la composition (post-maccabéenne), mais encore cette ligne est la seule attestation de Gn 17,14 dans les manuscrits de Qumrân, qui plus est, dans une leçon en accord avec le TH des LXX et le Samaritain (soit trois familles textuelles) contre le TM. C'est souligner son importance textuelle pour l'étude du verset.

(13) G. Vermes, «New Light on the Sacrifice of Isaac from 4Q225», *JJS* 47 (1996) 140-46, p. 140 et note 5, situe le sacrifice d'Isaac en Jub 17,15 et 18,3, le 15 nisan, mais c'est une erreur de calcul, car le troisième jour à compter du 12 (la nuit de l'annonce et le départ d'Abraham au matin), est le 14 nisan, le jour où on immole l'agneau pascal, entre les deux couchers du soleil, et le retour doit avoir lieu trois jours plus tard, entre le 15 au matin et le 17 au soir avant le début du sabbat, l'aller et retour compris en 6 jours, journées comprises dans une semaine du calendrier solaire du type connu des Esséniens pour la pâque le mardi soir. Vermes estime aussi que la date est absente de ce manuscrit, mais on ne peut rien en dire, car cette insistance sur la circoncision et l'exclusion du peuple dès 2 i 1 paraît être mise en rapport avec la pâque en Égypte mentionnée plus loin au fragment 1 conformément à l'alliance avec Abraham qui observa la circoncision une fois entré en Canaan, d'autant qu'une tradition connue des Jub 18,11 et 15 faisant d'Isaac le premier-né annonce le salut des premiersnés des Hébreux, lors de la célébration de la pâque—et célébration est-il précisé en Ex 8,23 elle aussi à trois jours de marche dans le désert—, que les deux seules mentions de l'ange Mastémah y associent les deux événements (Jub 17,16 ; 18,9.12 et 48,2.9.12.15), et enfin qu'Abraham célèbre la fête des Azymes (Jub 18,18-19). Pour ce calcul, voir aussi R. Le Déaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (Analecta Biblica 22 ; Rome : Institut Biblique Pontifical, 1963), 179-84. Ainsi le 15 de ce mois est-il un jour de réjouissances, de la fidélité d'Abraham et de la délivrance d'Isaac, rejoignant le jour des azymes suivant la pâque (Jub 18,18-19).

À la ligne 2, l'espace de la lacune visant un séjour de vingt ans à Haran ne peut se rapporter à Abraham ; seul Jacob y a séjourné vingt ans, voir Gn 31,38.41 et *Jubilés* 27 à 29. D'après *Genèse* 11-12, 4Q252 II 8-10 donne cinq ans la durée du séjour d'Abram à Haran, et Jub 12,15 quatorze années. (14) Avec cette lecture, on doit supposer une particule marquant l'exception de Jacob pour une telle absence temporaire de la terre de Canaan sur ordre même d'Abraham pour prendre femme dans le clan en vue d'assurer une descendance légitime, sujet au centre du récit, et ne pas suivre l'exemple d'Ismaël et d'Ésaü épousant des cananéennes. (15) La circoncision des enfants de Jacob nés en Haran doit aussi y tenir toute sa place depuis Abraham et Isaac. Restaurer *e. g.* ב[ולוא יעקוב יש]ב, à comprendre soit au passé « à l'exception de Jacob, il(/qui) séjourn]a à Haran vingt ans », soit au futur « à l'exception de Jacob, il(/qui) séjour]n[er]a à Haran vingt ans ». (16)

À la ligne 3, l'orthographe 'pleine' du nom Abraham ne surprend plus après la citation de Gn 17,14a au début de la colonne, le nom ayant été changé en Gn 17,5, alors que Gn 15,1-3 porte Abram ; cette remarque confirme la citation de *Genèse* et non celle des *Nombres* et répond aux objections des auteurs. On doit aussi noter que l'auteur à changé אדני יהוה de Gn 15, 2 en אלוהים אדני, et à la ligne 5, il emploie le titre אדני qui n'est pas une citation mais une phrase rédactionnelle

(14) Voir les remarques de Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees[a-c]», 146, même s'ils retiennent malgré tout la référence à Abraham. M. Bernstein, «Contours of Genesis Interpretation at Qumran: Contents, Context, and Nomenclature», 64 et note 17 avec références, retient le renvoi à Gn 17,14a, et il refuse catégoriquement que, dans ce récit, le séjour à Haran puisse concerner Jacob ; mais on aurait alors une autre chronologie, par ailleurs inconnue, du séjour d'Abraham à Haran. Certes on ne peut a priori l'exclure, mais n'est-il pas possible de trouver une autre explication pour éviter un *vacat* inattendu ou la mention d'Abraham qui n'expliquerait pas 'une exclusion de son peuple' pendant son séjour à Haran, la circoncision étant le signe de l'alliance avec Abraham mais une fois entré en Canaan (*Genèse* 17) ? VanderKam, «The *Aqedah*, Jubilés, and Pseudojubilees», 253, note 27, signale la solution de C. Werman dans une thèse (*non vidi*) d'une analogie voulue par l'auteur entre Abraham et Jacob ; solution hautement improbable. Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 213, qui lit une deuxième personne (« tu rest]as », Abraham ?) pense que le passage a voulu corriger l'ambiguïté des *Jubilés* ! C'est fort improbable. Dimant, «Abraham the Astrologer at Qumran?», 74, retient le séjour d'Abraham à Haran à la ligne 2, sans donner une quelconque explication.

(15) Gn 24,3 en rappelle l'obligation au serviteur qui doit aller chercher une épouse pour Isaac, père de Jacob, dans la parenté d'Abraham, mais cette fois en l'absence d'Isaac qui ne quitte pas le pays de Canaan.

(16) L'emploi de la négation pour marquer une exception est bien connu en hébreu ; la restauration de חוץ מן serait un peu trop importante pour l'espace.

correspondant à דבר יהוה de Gn 15,4. Ce sont là d'autres indices de la main de l'auteur postérieur à la deuxième moitié du 2e s. av. J.-C. évitant le tétragramme dans une composition en dehors des citations.

À la ligne 4, la distance à la marge de 2,5 cm permet de restaurer sans difficulté le texte plus complet [בן משק ביתי] de Gn 15,2 (voir Jub 14,2) que ne l'ont fait les éditeurs, (17) optant pour Gn 15,3 qui commence une autre proposition, verset qui est beaucoup moins satisfaisant comme citation.

À la ligne 8, l'auteur emploie le nom באלו֯[הי]ם avec la préposition de la citation, non seulement exigée pour l'espace (de même les targums) pour la construction avec le tétragramme ביהוה de Gn 15,6, mais encore avec des restes de *bet*. Ainsi apparaît clairement l'intervention de la main de l'auteur dans la citation elle-même quelque peu remaniée ou réécrite dans la construction syntaxique, à moins d'un texte hébreu différent dans la forme verbale (la deuxième personne sans le suffixe de 4Q225 2 i 8), les LXX lisant aussi le passif "divin" et le double accusatif. Sans doute pourrait-on traduire « et justice lui fut comptée », (18) mais on distinguerait alors la foi d'Abraham du jugement divin qui est au centre même de Gn 15,6. Il est sans doute bien préférable de comprendre la foi d'Abraham comme le sujet du *nif'al* au féminin correspondant au suffixe féminin du texte hébreu et de faire de la justice un deuxième accusatif comme en grec. (19) Cette intervention manifeste de l'auteur poursuit la réécriture condensée de Gn 15,2-3 des lignes précédentes, et la fusion des images : étoiles, sable et poussière, empruntées à des passages différents

(17) Suivis ici par Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 211, avec hésitation, mais le relevé, p. 204, est nettement insuffisant pour une mise en colonne correcte ; Hamidović se prononce clairement pour l'omission de la filiation d'Éliézer à une servante. Kugler, «Hearing 4Q225», 90-91, adopte le texte des éditeurs en 2 i-ii avec des fautes de transcription. Dans cette main les modules des lettres sont assez variables et le cuir souvent déformé.

(18) Comme les éditeurs et bien des auteurs, voir *e. g.* J. Fitzmyer, «The Interpretation of Genesis 15:6: Abraham's Faith and Righteousness in a Qumran Text», in *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and the Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, ed. by S.M. Paul, R.A Kraft, L.H. Schiffman & W.W. Fields (SupVT 94; Leiden-Boston: Brill, 2003), 257-68, p. 266, et Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 213.

(19) Avec B. Schliesser, *Abraham's Faith in Romans 4* (WUNT II/224; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 183-94 : «4QPseudo-Jubilees (4Q225)», p. 188-89, qui cite aussi dans ce sens B. Ego & A. Lange, «'Und es ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet' (4QpsJub[a] 2 I 8)», in *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum antiken Menschenbild in Bibel, antiken Judentum und Koran. Fest. Hans Lichtenberger*, ed. by U. Mittmann-Richert, F. Avemarie & G.S. Oegema (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003), 171-192, p. 176 (*non vidi*). Pour l'usage du féminin exprimant un neutre, voir P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome : Institut biblique pontifical, 1923), § 152 b-c, voir Ps 106,31.

(Gn 13,16b ; 15,5 et 22,17), passant aussitôt à la naissance d'Isaac en Gn 21,1-7, réécrite elle aussi. (20) L'essentiel du récit est ici la foi d'Abraham *en* Dieu (au sens de *credere in Deum*, non *credere Deo*), qui sera confirmée plus loin dans l'issue de l'épreuve en 2 ii 9-10, après le test tenté par le Prince de l'hostilité et son cercle voulant faire échouer la promesse de Dieu.

À la ligne 9, le vocable 'le prince de l'hostilité' ou 'le prince Mastémah' est bien connu de Jub 17,16 à propos du sacrifice d'Isaac précisément, de même en 10,8 ; 11,5.11 ; 18,9.12 ; 48,2.9.12.15, mais voir aussi CD XVI 5 // 4Q270 6 ii 18 et 271 4 ii 6, 1QM XIII 11, 4Q387 2 iii 4, 4Q390 2 i 7, 11Q11 II 4 pour d'autres sources possibles d'inspiration. Dans ce récit, ce vocable paraît traduire la forme האלהים (avec l'article) de Gn 22,1, le personnage divin, angélique à l'origine de l'épreuve d'Abraham ; ce ne saurait être Dieu directement dans la lecture de l'auteur de 4Q225. (21)

À la ligne 11, le manuscrit suit d'assez près le TH de Gn 22,2 את בנכה את ישחק את יחיד[כה אשר אתה אהב]תה, alors que le grec lit une paronomase τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητὸν ὅν ἠγάπησας = ידידך, suivi par le *ge'ez* de Jub 18,2. (22)

La ligne 12 suit là encore d'assez près le TH pour le toponyme mais elle lit un adjectif avec 'montagnes' ההרים]הרמ[ים, voir Dt 12,2, Is 2,14, comme le grec, "une haute terre" qui suit en partie le TH à l'exception de l'identification au pays de Moriah assimilé à Jérusalem (voir 2 Ch 3,1), lecture tardive par inversion des consonnes (*mem-reš*) de הרמים, comme l'atteste aussi partiellement le syriaque devenant "le pays des Amorites", laissant supposer une source commune aux deux traditions. (23) Jub 18,2 semble connaître un texte proche du grec mais sans la mention "en holocauste".

(20) Dans toutes ces lignes, l'auteur ne dépend absolument pas des *Jubilés* comme source d'inspiration.

(21) En Gn 22,3 et 9, l'ambiguïté persiste.

(22) Voir B. Halpern-Amaru, «A Note on Isaac As First-Born in *Jubilees* and Only Son in 4Q225», *DSD* 13 (2006) 127-133, qui souligne bien les nuances des *Jubilés* en 18,2 (ton fils bien-aimé) et 11 et 15 (ton premier-né, sauf le latin *unigenito* au v. 15) en vue d'une relation entre l'*Aqédah* et la Pâque de l'exode par le biais intertextuel de la circoncision, thème absent du TH (Gn 22,2.12.16) et de cet épisode en 4Q225, une différence non sans importance entre les deux compositions pour que les *Jubilés* en soient la source. Une restauration יחידכה משרה אשר suggérée par Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 83, est impossible pour l'espace.

(23) Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 82-85, suit les éditeurs dans la lecture de la finale, de même F. García Martínez & E. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition,* I- *1QI-4Q273* (Leiden-New York-Köln; Brill, 1997), 478, mais ils restaurent אותו au lieu de אתה en début de ligne ; ces auteurs donnent

À la ligne 13, l'auteur qui suit généralement assez bien le TH, ajoute le point de départ de l'action. Abraham réside à Bersabée, Gn 21,33 ; 22,19 ; 26,33 et surtout 26,15 pour le pluriel. Puis vient une variante על המקום au lieu de אל המקום du TH de Gn 22,3, suivi par le *geʿez* : *westa*, le grec ἐπί. (24)

La ligne 14 reprend le TH de Gn 22,3b-4a qui continue en 2 ii 1, passage omis par Jub 18,3. (25) La mention du "troisième jour", bien que reprise de Gn 22,4, paraît avoir ici une signification plus précise en lien avec le sacrifice de l'agneau pascal au temple le 14 nisan (voir Ex 3,18 ; 5,3 ; 8,23), (26) lien que renforce au fragment 1 la manducation de la pâque selon l'alliance (de la circoncision) conclue avec Abraham dans le récit du second épisode des épreuves du peuple élu, qui sont les deux épreuves principales au centre de ce manuscrit.

4Q225 2 ii (4Q226 7 2-7 souligné mais avec de nombreuses variantes), voir figure 2 (27) :

marge supérieure

[עינ]יו [וי]ק[ח] את האש ויתן [את העצים על ישחק בנו וילכו יחדיו] 1
ויאמר ישחק אל אברהם א[ביו הנה האש והעצים ואיה השה] 2
לעולה ויאמר אברהם אל[בנו אלוהים השה לעולה יראה] 3
לו אמר ישחק אל אביו כ[ול אשר אמר לכה אלוהים תעשה] 4
מלאכי קׄדש עומדימ בוכים על[יו(/הם) ואומרים היכלה אלוהים] 5
את בננ(י)ו מן הארץ ומלאכי המ[שטמות עומדים בשמים לנגדם] 6
שמחים ואומרים עכשו יאבד ו[אם יחשוך אברהם את יחידו (?)] 7

une copie très minimaliste du texte préservé qui ne permet pas de saisir la progression de la composition. Ce texte est repris sans aucun changement dans García Martínez, «The Sacrifice of Isaac in 4Q225», 46.

(24) La restauration על י[ד גרר אשר] proposée par Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 85, n'a aucun appui graphique et serait beaucoup trop longue.

(25) La restauration [חפרו עבדיו וי]ל[ך אל ארץ המוריה] par Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 85, trop longue et hors structure, ne peut être retenue.

(26) Voir note 13. 4Q225 se distingue de Jub 18,18-19 dont il ne peut dépendre ici encore. On ne peut suivre les conclusions de Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 352-57, pour qui ce manuscrit ne se réfère à aucune fête ; à ce sujet, les conclusions de Le Déaut (*La nuit pascale*) fondées sur une maîtrise des sources de première main l'emportent très largement sur celles de cet auteur.

(27) La restauration du fragment 2 ii 3-9 doit beaucoup, pour la logique du texte, aux remarques pertinentes de Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 86-96, que ne connaît pas L.A. Huizenga, *The New Isaac. Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew* (SupNT 131; Leiden-Boston: Brill, 2009), 88-90.

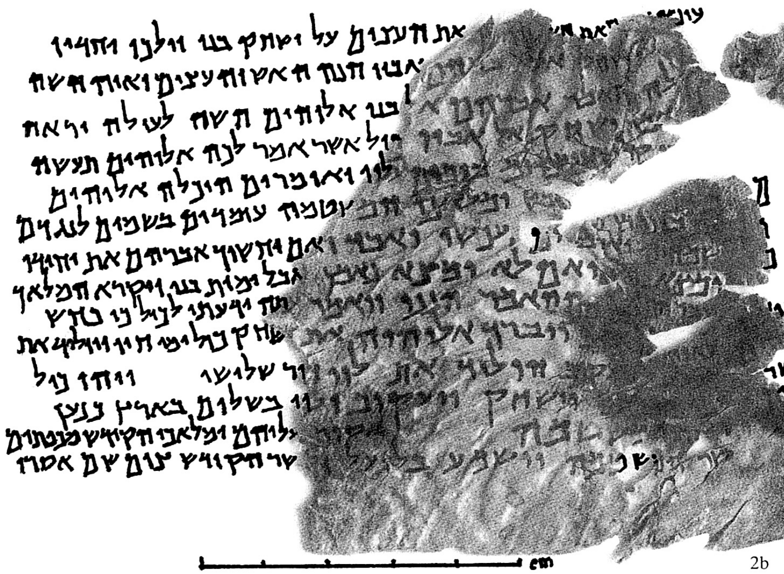


Figure 2 : Copie du fragments 2 ii (2b)

8 ימצא כחש ואם לא ימצא נאמן א[בל ימות בנו ויקרא המלאך]
9 אברהם אברהם ויאמר הנני ויאמר עת[ה ידעתי לכול כי כחש]
10 לא יהיה אהב ויברך אל יהוה את ישח[ק כול ימי חיו ויוליד את]
11 יַעקוב ויעקוב הוליד את לוי דו[ר שלישי ויהיו כול]
12 ימי אברהם וישחק ויעקוב ולו[י בשלום (בארץ כנען (? [
13 ושר המשטמה אסור ע[ליהם ומלאכי הקודש מכפתים]
14 שר המ[ש]טמה וישמע בליעל אֿ[שר הקודש/מיכאל צום שם אסרו]

marge inférieure

ii [1]*les* [*yeux* (22,4a), *et il*]*pr*[*it le*] *feu et* chargea [*le bois sur Isaac, son fils*, *et ils s'en allèrent ensemble* (22,6)], [2]*et Isaac dit à Abraham* [*son*] *p*[*ère* : « *Voici le feu et le bois, mais où est l'agneau*] [3]*pour l'holocauste* ? » (22,7) *Et Abraham dit à* [son *fils* : « *Dieu*]*se*[*pourvoira*]*lui-même*[*de l'agneau pour l'holocauste* »] (22,8a). [4]Isaac dit à son père : « To[ut ce que Dieu a commandé, tu dois (le) faire ! »] [5]Des anges de sainteté se tenaient et pleuraient sur [lui(/eux ?) et disaient : « Dieu veut-il anéantir] [6]ses fils de la terre ? Et les anges des ho[stilités se tenant dans le ciel en vis-à-vis (?)] [7]se réjouissaient et disaient : « Maintenant il est perdu ! Et[si Abraham refuse son unique (?),] [8]il sera trouvé infidèle, et sinon, il sera trouvé fidèle, ma[is son fils mourra » ! *Et l'ange appela* :] [9] « *Abraham, Abraham* ! » *et il répondit* : « *Me voici* » (22,11). *Et il dit* : « *Ma*[*intenant je* fais *savoir* (22,12b) à tous *qu'*infidèle] [10]ne peut être celui qui aime ». Et *Yahvé* Dieu bénit Isa[ac tous les jours de sa vie et

il engendra] [11]Jacob et Jacob engendra Lévi, une [troisième] généra[tion. *vacat* Et furent tous] [12]les jours d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et de Lév[i dans la prospérité (au pays de Canaan ?). *vacat*] [13]Et le Prince de l'hostilité (*vacat*) est capturé en ce qui [les concerne, et les anges de sainteté ligotèrent] [14]le Prince de l'hostilité, et Bélial écouta le[Prince de sainteté/Michel leur ordonnant : « Là, enchaînez// iii [1](voir frag. 1, // 4Q226 7 : les anges des hostilités (?) et)le Prince de (l'hostilité fut ligo-) té(...)

Notes de lecture :

À la ligne 1, traces des lettres, la lecture est assurée par des extraits de citations de Gn 22,4b.6 qui permettent de restaurer la fin de ligne, Jub 18,5 suit le TH.

La restauration de la ligne 2 reprend Gn 22,7b, avec le mot לעולה mais en *scriptio plena* (traces de la tête du *waw* sur PAM 43.251), comme en 2 i 12, au début de la ligne 3, sans le dialogue superflu de 22,7a. Et jambage du *'alef* à la cassure sur PAM 43.251.

À la ligne 6, le scribe a clairement écrit deux *nun*, au lieu de *nun*-*yod*, sans correction.

À la ligne 9 il est possible de lire des traces du *taw* de עת]ה en Gn 22,12b.

À la ligne 10, restes du départ du jambage de *ḥet* (cuir rétréci et déformé). (28)

À la ligne 14, il est probable que le copiste a copié אשר qu'il pouvait lire dans une écriture de son original, et il a corrigé en אל]שר.

Commentaire :

La lecture correcte de la ligne 1 écarte la vision d'un feu brûlant sur le mont Moriah des éditeurs. (29) Ce feu est hors sujet dans le récit.

La restauration de la fin de la ligne 3 reprend en partie Gn 22,8a que suit Jub 18,7a, mais avec une inversion et un changement de suffixe בנו, sans nécessité d'introduire ישחק absent de Gn 22,8 et trop long pour la ligne, ni la particule accusativale absente elle aussi en Gn 22,8a, l'écriture assez irrégulière ne l'exige pas pour la longueur de la ligne, loin de là. (30) Voir aussi *Genèse Rabbah* 22,8 : אלוהים יראה לו השה ואם לא שה לעולה בני.

(28) Non de *he* de la ligne 9, Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 204.

(29) Suivis par plusieurs auteurs, *e. g.* Kugler, «Hearing 4Q225», 91 et 94.

(30) Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 89-90, propose plusieurs restaurations : אל[והים אמר כי אתה תהיה השה אשר] לו, אל[והים אמר לי להעלותכה לעלה] לו, אל[והים אמר להעלותכה כשה אשר] לו.

La ligne 4 n'est pas aisée à restaurer en l'absence de parallèles. Les éditeurs se sont inspirés des targums (*Neofiti, Pseudo-Jonathan* et *Fragmentaire*) pour comprendre le mot à la cassure כ]פות אותי יפה... « A[ttache-moi bien de peur que je lutte », habituellement suivis, (31) restauration certes possible pour le sens. (32) Mais une autre proposition est tout aussi envisageable et bien préférable pour l'espace et le sens : כ]ול אשר אמר לכה אלוהים תעשה. (33) On aurait ici une première et la plus ancienne indication de l'offrande volontaire d'Isaac, acceptant le devoir du père à son égard. (34)

La ligne 5 mentionne 'des anges en pleurs sur[?', alors que Gn 22,11.15 ne connaît que "l'ange de Yahvé", et qu'en Jub 18,10-11, Yahvé s'adresse directement à Abraham par l'ange de la présence (« je me dressai devant lui et devant le Prince Mastéma, et le Seigneur (me) dit... »), mais en 18,14 « Dieu appela Abraham, tandis que nous (des anges) apparaissions pour parler au nom du Seigneur ». Ce pluriel se retrouve ensuite dans le targum du *Pseudo-Jonathan* et dans d'autres textes plus tardifs, comme le rappellent les éditeurs, et les anges pleurent en *Genèse Rabbah* 56 5. L'expression "les anges de sainteté" se retrouve fréquemment dans les écrits qumraniens, et en *Jubilés* ceux-ci ont été créés avec les anges de la face (Jub 15,27).

(31) Voir *e. g*. García Martínez, «The Sacrifice of Isaac in 4Q225», 52-53, qui accepte cette lecture, alors que 'leur' édition est très restrictive aussi sur ce point, et Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 216-220.

(32) Voir Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 86-91, qui dispute avec raison une telle lecture, car cette réponse vient trop tôt dans le récit et n'a pas de suite dans les traditions du 1[er] siècle ap. J.-C. qui, elles, connaissent une acceptation volontaire d'Isaac, en particulier *Liber Antiquitatum Biblicarum* 33,2-3 : « Isaac s'offre en victime volontaire pour les péchés », et Flavius Josèphe, *Antiquités* I § 232 : Isaac d'un caractère courageux accepte ces paroles avec joie dans l'obéissance totale à la volonté de Dieu et à son père. Mais on ne peut plus invoquer l'emploi non attesté de כפת, à la suite de Fitzmyer, voir maintenant (4Q225 2 ii 13 et) 226 7 6. Kugel propose plusieurs restaurations (p. 90-91), mais certaines sont un peu courtes.

(33) Proposition de Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 90, tout aussi possible. Le sens fondamental du consentement d'Isaac n'en est pas altéré. Une même idée se retrouve dans le Coran, sourate XXXVII : [102]Lorsque celui-ci fut en âge d'accompagner son père, celui-ci dit : « Ô mon fils ! Je me suis vu moi-même en songe, et je t'immolais ; qu'en penses-tu ? » Il dit : « Ô mon père ! Fais ce qui t'est ordonné. Tu me trouveras patient, si Dieu le veut ! » [103]Après que tous deux se furent soumis, et qu'Abraham eut jeté son fils, le front contre terre, [104]nous lui criâmes : « Ô Abraham ! [105]Tu as cru en cette vision et tu l'as réalisée ; c'est ainsi que nous récompenserons ceux qui font le bien : [106]voilà l'épreuve concluante ». (Traduction D. Masson, in *Le Coran*, La Pleiade, Paris ; Gallimard : 1967, p. 553).

(34) Idée exploitée par exemple par Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* 31,3 : « Isaac, avec confiance, se laissa volontiers emmener comme victime, car il connaissait l'avenir ». Pour d'autres exemples, 4 M 7,11-14,..., voir Le Déaut, *La nuit pascale,* 157-60.

Dans cette scène le Prince Mastéma est seul en *Jubilés,* alors que dans le manuscrit il est accompagné d'un groupe d'anges maléfiques, il n'y a donc pas de dépendance directe dans ce cas-là encore. La suite est plus difficile à compléter : על] המזבח, (35) ou mieux על] ישחק, (36) mais un peu long pour la ligne, ou encore de préférence על]יו/(הם) (= Isaac (et Abraham ?). (37) Le verbe היכלה vise la fin/l'anéantissement de la descendance promise.

À la ligne 6, l'auteur ne suit pas Gn 22,17-18 qui usent du mot זרעך "ta descendance", mais il emploie le mot בניו "ses fils" sans doute en opposition à יחידו "son unique" au centre de ce passage sur le sacrifice d'Isaac. (38) Ce même mot sera repris dans la tradition ensuite par le targum du *Pseudo-Jonathan* et d'autres textes. (39) L'emploi du mot מן הארץ "de la terre" devrait désigner ici la terre de Canaan que Dieu a promise à Abraham et à sa descendance (voir Jub 19,9) plutôt que la terre entière. (40) Ensuite l'expression ומלאכי המ]שטמות "et les anges des hostilités" (au pluriel, ce qui fait douter de Mastémah pour le nom du Prince) est bien connue des textes qumraniens : 4Q387 2 iii 4, 4Q390 1 11 ; 2 i 7, voir 1QM XIII 11, CD XVI 5, 11Q11 II 4. La suite peut se comprendre *e. g.* יתכנסו כולהם/בשמים pour l'espace introduisant la ligne 7, ou יתקבצו למעלה/בשמים לנגדם (voir *Genèse Rabbah* 56,8), (41) ou plus simplement encore עומדים בשמים לנגדם « se tenant dans le ciel en vis-à-vis/en face-à-face ». (42)

(35) Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees[a-c]», 149.

(36) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 216.

(37) Puisqu'en 4Q225 il n'a pas été question de la construction d'un autel contrairement à Gn 22,9 et Jub 18,8, il est peu vraisemblable que cette restauration soit à suivre d'une part et, d'autre part, Kugel («Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 92, note 35) précise que la construction בכה על n'est jamais employée dans le sens locatif en hébreu biblique. Aussi suggère-t-il de restaurer : על]יו ואומרים היכלה אלוהים] את בניו מן הארץ «over him and they said: Will God cause his children to disappear from the earth?», comprenant « him » = Isaac (ou peut-être le pluriel עליהם) et « his children » désignant de préférence « les fils de Dieu » en terme plus large que la descendance directe d'Isaac ou d'Abraham.

(38) La descendance d'Isaac paraît être la première visée ici, cela est souligné à sa manière par Jub 18,11 et 15 qui comprend "ton premier-né", reliant le 'salut' du patriarche à celui des premiers-nés en Égypte, et l'avenir de la promesse, en tant qu'"Israël mon fils premier-né" en Ex 4,22.

(39) Voir Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees[a-c]», 152.

(40) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 221, 325 et 350-52, l'entend non des fils d'Isaac mais des "fils provenant de la terre" (?), un contresens, voir Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», note 25.

(41) *Genèse Rabbah* 56,5 situe leur présence מלמעלן, comme en 56,8. Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 216, restaure יקהלו כולהם יחדיו une tautologie et dans une orthographe différente de celle de la ligne 1 ! La présence de Satan dans cet épisode est encore connue du Talmud *Babli, Sanhedrin* 89b.

(42) Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 93, propose de lire avec beaucoup de vraisemblance עומדים בשמים מנגדם.

À la ligne 7, ont été jugées invraisemblables la compréhension et la restauration des éditeurs, (43) car ce ne sont pas les anges des hostilités qui mettent Abraham à l'épreuve, mais un ange de Dieu en Gn 22,1 (?) ou Dieu lui-même en Jub 18,1. Il est vraisemblable qu'Abraham, non Isaac comme il est généralement compris et traduit par les auteurs dans « Maintenant il va périr », est le sujet de יאבד pour rester dans la logique du passage où c'est Abraham qui est mis à l'épreuve ; à comprendre donc « Maintenant il est perdu ». Ensuite on devrait restaurer *e. g.* ו[אם יחשוך אברהם את יחידו/בנו] comme premier membre de l'alternance de la mise à l'épreuve, le deuxième membre étant à la ligne suivante ואם לא, (44) mais la restauration יחידו paraît ici préférable à בנו, pour rester dans l'esprit de la composition. (45)

La phraséologie de la ligne 8 a été comparée à celle de 4Q226 7 1 נמצא אברהם נאמן ל[א]ל[הים, mais avec des variantes notables, car il s'agit dans ce cas de la fidélité d'Abraham (voir Jub 18,16 et 19,8-9), non des alternatives posées par le Prince de l'hostilité (voir Jub 17,15-18). Le mot כחש doit avoir, dans cette opposition, le sens de "faux, infidèle", l'opposé de נאמן. Aussi, dans une logique du raisonnement, on a du mal à retenir la restauration de la ligne proposée par les éditeurs : א[ברהם לאלוהים ויקרא]. (46) Il est préférable de poursuivre la logique de la mise à l'épreuve du côté du Prince maléfique d'une part et, d'autre part, d'introduire l'ange de Dieu, (47) comme en Gn 22,11

(43) Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees[a-c]», 149, suggèrent : ו[בכול זה ינסה שר המשטמה אם], faisant d'Isaac le sujet de "périr", suivis par Kugler, «Hearing 4Q225», 91-94, et Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 216-17.

(44) Voir les fines remarques de Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 93-95, sur la construction inconnue de l'hébreu biblique et sur la séquence logique de ces lignes. Mais on peut hésiter en fin de ligne entre בנו et יחידו, voir Gn 22,12 et 16, et 4Q225 2 i 11.

(45) Comme l'a bien souligné Halpern-Amaru, «A Note on Isaac As First-Born in *Jubilees* and Only Son in 4Q225» ; ce serait le deuxième emploi attendu dans ce fragment avec 2 i 11, soulignant ainsi clairement les différentes approches du thème. *Jubilés* qui connaît le rôle d'Ismaël premier-né mais expulsé, en reste au 'premier-né' par métaphore pour relier le sacrifice d'Isaac à la pâque - dixième plaie en Égypte, tandis que 4Q225, ne s'intéressant pas ici à Ismaël, en fait le fils 'unique' accomplissement de la promesse, en mentionnant sa naissance, sa bénédiction et sa descendance. Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 95, propose de restaurer בנו.

(46) Suivis par Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 216-217, 221, 297 et 322 : l'auteur lit ici le discours du Prince de l'hostilité, contrairement aux éditeurs, et assez étrangement, contrairement à *Genèse* et *Jubilé*s, il voit dans le Prince de l'hostilité celui qui arrête l'immolation ! Par ailleurs, le parallèle avec 4Q226 ne commence donc pas avec 7 1 qui est une autre composition sur ce thème. Pour l'espace et le sens, compléter ainsi cette ligne 1 ל[א]ל[והים ובכול עשה] // לרצון « ...fidèle à [D]i[eu et en tout il agissait]// selon la Volonté (divine) », voir Gn 22,16b, Jub 18,15b-18, voir E. Puech, « 4Q226 7 revisité », *RQ* 102 (2013) 285-290.

(47) Vermes, «New Light on the Sacrifice of Isaac from 4Q225», 142 et note 18, estime que Dieu est celui qui appelle. García Martínez, «The Sacrifice of

et Jub 18,9-10 et aussi en 4Q252 III 7-8, de préférence à אלוהים, (48) pour confondre le Prince.

La ligne 9 reprend Gn 22,11aβ-b - 12aα,bα en omettant le commandement négatif « N'étends pas la main contre l'enfant et ne lui fais aucun mal ». La restauration de la fin de ligne pourrait reprendre des mots de Gn 22,12bα [כי ירא אלוהים, sans qu'on puisse faire appel à 4Q226 7 2, mais la séquence serait difficile à expliquer dans ce contexte. (49) Une proposition bien meilleure est de comprendre *e. g.* עת[ה ידעתי לכול כי כחש], en reprenant la première argumentation du Prince, pour montrer qu'il n'y a pas de contradiction dans l'amour et dans la fidélité au commandement divin (Si 44,20), Abraham l'ami n'a pas pu être pris en manque de fidélité, et ceci doit être connu de tous, voir aussi Jub 18,11 et 16, (50) *Genèse Rabbah* 56,7: « Maintenant je sais—j'ai fait connaître à tous—que tu m'aimes ». (51)

La ligne 10 rappelle cette vérité, qui a mérité le qualificatif d'"ami" de Dieu donné à Abraham, voir Is 41,8, 2 Ch 20,7, Jub 17,15.18 ; 19,8-9, à cause de sa fidélité même en toutes les épreuves.

Isaac in 4Q225», 55, est d'avis que le sujet de cette ligne est Isaac et non Abraham, avec une mise à l'épreuve d'Isaac comme en Jdt 8,26. Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 95, restaure : א]בל מת בנו ויקרא המלאך.

(48) En Gn 22,1 (3 et 9) la forme האלוהים est surprenante à côté des autres emplois de אלוהים. Elle semble désigner un être céleste, angélique, qui est identifié ici par שר המשטמה comme en Jub 17,16 et 18,9, car Dieu ne tente pas directement Abraham, en effet Dieu sait d'avance sa fidélité. Aussi en Gn 22,11 et 12, l'auteur emploie מלאך יהוה comme intermédiaire divin pour faire connaître la crainte de Dieu d'Abraham dans l'épreuve.

(49) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 221-22, note que le passage ne dépend pas de Jub 18,10, mais aussi la difficulté de sa restauration au point de faire de ירא un infinitif construit, dans une phrase incompréhensible "...que craindre Dieu] ne peut être aimer" ! Il n'y a pas d'opposition entre craindre Dieu et aimer, ce que veut dire précisément ce passage.

(50) Jub 18,11 (le latin a "j'ai montré" correspondant à l'hébreu "j'ai fait connaître" [lu *pi'el* non *qal*]), comme en 18,16 : « Puisque tu as obéi à Ma parole, J'ai fait connaître à tous que tu M'es fidèle en tout ce que Je te dis. Va en paix »), car Dieu est omniscient et cela doit être connu de tous. Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 78-81, a bien noté cette structure, mais il pense qu'à l'origine les seuls présents à la scène étaient les anges qui pleuraient, non les deux groupes d'anges, et (p. 95-96) il propose de restaurer par haplographie *waw-yod* : אהב<י> ויברך, "<mon> ami/ celui qui <m'>aime", c'est une possibilité, mais cela ne paraît pas nécessaire étant donné que juste auparavant לא est lui aussi cette fois en orthographe défective contrairement à la forme plus habituelle du manuscrit, y compris dans les participes, אומרים, עומד(ים). On sait qu'Abraham est connu comme l'"ami de Dieu", Is 41,8 et 2 Ch 20,7.

(51) Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees[a-c]», 151, suivis par Kugler, «Hearing 4Q225», 91 et 95, et García Martínez, «The Sacrifice of Isaac in 4Q225», 47 et 55-56, restaurant et traduisant «N[ow I know that] he will not be loving», n'ont pas saisi la séquence et la pointe de ce passage.

En conséquence, Yahvé bénit, non directement Abraham mais son fils Isaac, le fils unique et premier chaînon de la promesse d'une descendance ; (52) le parallèle de 4Q226 7 2-3 permet de restaurer la fin de la ligne mais en gardant la *scriptio plena* la plus habituelle du manuscrit. L'auteur use d'un théonyme composé, אל יהוה, qu'on peut comparer à אל שדי en 4Q252 III 12, alors que 4Q226 7 n'emploie que le tétragramme. La copie du tétragramme en caractères non différenciés comme il est habituel dans des compositions qumraniennes, souligne qu'on a affaire ici à une citation biblique et non à la main de l'auteur d'une œuvre qumranienne qui use de substituts en 2 i. (53)

Reprenant l'objet des bénédictions et de la promesse d'une descendance, la ligne 11 donne les généalogies depuis Isaac, toute centrée sur la lignée sacerdotale non sur les primogénitures, telle que la transmettait déjà *4QChronologie biblique* (4Q559 2 2-4), (54) mais limitée ici à trois générations d'Abraham à Lévi, lignée connue ensuite par *Jubilés* 22, voir le parallèle 4Q226 7 3-4 qui permet de compléter en toute assurance la phrase à la cassure, ligne 10. Après un court *vacat*, de 1 cm, (55) la structure de la phrase demande de suivre les éditeurs dans la restauration de la ligne.

La ligne 12 ne donne nullement la somme des années de vie des quatre patriarches, (56) mais elle semble indiquer simplement que ces années se sont passées "dans la paix/prospérité" בשלום, (57) selon les bénédictions divines, voir par exemple Jub 18,16 ; 21,25, etc., délivrées enfin des épreuves des anges des hostilités, comme l'écrit

(52) Il ne s'agit nullement de rééquilibrer par là les mérites d'Isaac, comme le suppose Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 326, tout à fait hors propos.

(53) Pour l'emploi du tétragramme dans des œuvres qui font autorité, voir E. Puech, « Le plus ancien exemplaire du Rouleau du Temple », in *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, ed. by M. Bernstein, F. García Martínez & J. Kampen (STDJ 23; Leiden-New York-Köln: Brill, 1997), 19-64, p. 58-61.

(54) Voir E. Puech, « 4Q559. 4QpapChronologie biblique ar », in *Qumrân grotte 4.XXVII. Textes araméens, deuxième partie* (DJD XXXVII ; Oxford : Clarendon, 2009), 261-89, p. 271-73, mais ce manuscrit a une lignée complète indiquant en sus l'âge du père quand il engendre son fils.

(55) Des courts *vacat* de cette dimension sont les plus fréquents dans les manuscrits qumraniens, et un *vacat* identique (de 1 cm) est à lire en 4Q226 7 4. Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 216 et 218, ne propose rien aux lignes 11 et 12.

(56) Comme le supposent Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees[a-c]», 153 et 166, suivis par Kugler, «Hearing 4Q225», 95, ce qui donnerait une restauration bien trop longue ici et en 4Q226 7 5, aussi ne peut-on retenir la restauration de שנה en fin de ligne.

(57) Cette restauration complète parfaitement l'espace en 4Q226 7 5.

CD XVI 1-6, (58) ce que va expliciter la suite. Il est vraisemblable que la phrase finissait ainsi, suivie d'un plus long *vacat*, de 2,5 cm, ou être complétée par בארץ כנען, et un court *vacat*, voir 4Q223-224 2 iii 13 à propos de Jacob : « Et Jacob habita dans les monts d'Hébron, dans le fortin] dans le pays de Canaan, dans le pay[s d'A]braham [son père] » (Jub 36,20), commentant Gn 35,27, à Mambré-Hébron où avaient séjourné Abraham et Isaac.

La ligne 13 commence une explication sur les conséquences de la confusion du "Prince de l'hostilité" (2 i 9) et des anges des hostilités, ses compagnons, au sujet de l'épisode précédent. Le concept de "Prince" dans ce contexte aux lignes 13-14 désigne l'ange chef d'un groupe ou l'archange, comme en *1 Hénoch* 6-9 (les chefs des décurions, etc., ou les archanges). Le blanc de la ligne 13 n'est pas un *vacat* entre deux propositions, mais il doit correspondre à une hésitation du copiste, son original devait porter le nom בליעל peut être rayé ou difficile à lire après des corrections (voir l'espace identique que le mot occupe à la ligne 14 dans une même appellation après son titre). (59) Le titre שר המשטמה "le Prince de l'hostilité" revient deux fois en Jub 17,16 ; et 18,12 à propos de cet épisode. (60) Le vrai nom de l'ange ou Prince de l'hostilité est probablement Bélial, voir 1QM XIII 4.11, 4Q286 7 ii 2, 4Q544 1 à 3. Le prince est enfin lié, enchaîné, capturé, fait prisonnier, אסור peut avoir plusieurs nuances, mais compte tenu de la suite "fait prisonnier, capturé" n'est pas à exclure, puisque la suite précise comment cela s'est fait. Le Prince est mis hors d'état de nuire concernant les quatre patriarches sus-mentionnés ע]ליהם, voir aussi le *Testament des 12 Patriarches, Lévi* 18,12-14, mais il sera de nouveau à l'œuvre du temps de Moïse comme le rapportent Jub 48,9.12.(14).15, et ici la suite au fragment 1. Malgré de fortes

(58) En effet dans cette même ligne, CD XVI 4-6 enseigne que celui qui s'engage à retourner à la Loi de Moïse et à observer les commandements, l'ange de l'hostilité s'éloignera de lui, c'est ainsi qu'Abraham fut circoncis le jour où il l'apprit.

(59) Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees[a-c]», 150-54, ne disent rien. Kugler, «Hearing 4Q225», 86, veut y voir une pause de récitation à effet dramatique, une explication des plus douteuses dans la copie de ce texte, et Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 223, est très embarrassé dans des explications peu vraisemblables. Que ce blanc renvoie à Bélial rayé dans la copie sous les yeux ne s'oppose pas nécessairement à l'identification des deux figures, ce peut être pour éviter une surcharge ou précision inutile ou redondance.

(60) Mais l'expression est plus ancienne, connue déjà en 11Q11, des Psaumes davidiques à fredonner sur les possédés, voir E. Puech, « Une amulette judéo-palestinienne bilingue en argent », in *Meghillot. Studies in the Dead Sea Scrolls.* V-VI *A Festschrift for Devorah Dimant*, ed. by M. Bar-Asher - E. Tov, Haifa-Jerusalem (2007) 177*-186*, p. 183*, note 12, où je signale une correction de la restauration de ma première proposition de 11Q11 II 4-5 : בש]ר המשט[מה.

variantes, le passage parallèle de 4Q226 7 6 permet de restaurer la fin de la ligne en toute certitude : ומלאכי הקודש מכפתים] // שר המ[ש]טמה « et les anges de sainteté ligotèrent] // le prince de l'hostilité », (61) voir Jub 48,15.18 où le prince de l'hostilité est lié et enfermé. La lecture מכ]פתים est assurée en 4Q226 7 6. (62) On lit la racine כפת "lier, entraver" qui se retrouve en *Genèse Rabbah* 56,5 à ce propos précisément : כפות שריהם "ligotant leurs princes". Ce thème est bien présent dans les manuscrits qumraniens, 1QM XIII 16. (63) En 1QM XIII et XIV, il est fait mention du Prince de lumière et de son groupe, et de Bélial et de son groupe, les anges de corruption, l'action de ces deux groupes opposés se retrouve dans l'*Instruction sur les deux esprits* en 1QS III 13-IV 26. Ce n'est pas un thème spécifique des *Jubilés* à propos du sacrifice d'Isaac.

La ligne 14 poursuit en mentionnant la présence de « Bélial qui a écouté avec attention, qui a entendu [le Prince de sainteté/Michel », les deux restaurations הקודש/מיכאל sont possibles. (64) Il est peu probable en effet qu'il faille distinguer Bélial du Prince de l'hostilité, ce sont deux appellations synonymiques d'un seul et même ange, un chef de groupe, comme il est bien connu du *Testament/Visions de ʿAmram* (4Q544 1 à 3) où chacun des deux Princes antagonistes est désigné par trois noms : Michel, Prince de lumière et Melkîsédeq opposé à Bélial, Prince de ténèbres et Melkîrêshaʿ, (65) (voir 4Q225 1 8 pour Michel et Jub 10,8 où Mastémah est le prince des esprits). En conséquence,

(61) On ne peut certainement pas écrire que « les anges de sainteté ne jouent qu'un rôle passif », comme l'affirme Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 344, puisque, outre les pleurs, ils ligotent le Prince de l'hostilité.

(62) Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees^{a-c}», 154, ont proposé de lire מצלים, sur la base de Jub 48,13 où les anges ont délivré Israël. Mais cette proposition ne peut être retenue, le reste de jambage à la cassure ne correspond absolument pas au tracé du *ṣade,* comparer ligne 7. Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 216 et 239, ne lit rien après *mem.*

(63) Voir E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ?* II- *Les données qumraniennes et classiques* (EB NS 22 ; Paris : Gabalda, 1993), 457-58 et note 60 avec les références. Aux p. 454 - 470 sont donnés des textes plus complets des colonnes 1QM XII à XIV que dans les éditions ordinaires.

(64) 4Q226 7 7 lit : אלשר צום שם avec un *vacat* de 0,6 cm, séquence qui devait suivre וישמע בליעל de 4Q225 2 ii 14. Mais au lieu de retenir la restauration שר המשטמה de Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees^{a-c}», 149 et 154, suivis par Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 223 et 279, et maintenue par Kugler &VanderKam, «A Note on 4Q225 (4QPseudo-Jubilees)», 114, on préfère lire ici son opposé, le Prince de sainteté, voir Puech, « 4Q226 7 revisité », 286 et 288.

(65) Voir E. Puech, « 544. 4QVisions de ʿAmram^{b} ar », in *Qumrân grotte 4.XXII. Textes araméens, première partie. 4Q529-549* (DJD XXXI ; Oxford : 2001), 319-29, où sont donnés les renseignements au sujet des deux partis qui dominent sur les hommes et les peuples, voir Michel en Dn 12,1-2.

la restauration אל[שר הקודש/מיכאל צום שם אסרו] paraît s'imposer ici. (66) Il semble bien que le Prince de l'hostilité, Bélial (momentanément vaincu) est ligoté par les anges de sainteté qui, obéissant aux ordres de Michel/le Prince de sainteté, celui qui veille sur le peuple de Dieu (Dn 12,1), leur ordonne (67) de jeter Bélial dans une 'prison' "là[(68)...". Pourrait être précisé le lieu où était enfermé pour un temps Bélial et son lot, puisque 2 ii 12-13 a déjà indiqué que les jours des quatre générations d'Abraham à Lévi se dérouleront en paix. Mais cet emprisonnement n'est pas pour toujours. (69)

La colonne suivante pouvait continuer avec ce qui est préservé en 4Q226 7 7-8 qu'on peut comprendre *e. g.* : « Enchaînez/emprisonnez les anges des hostilités (?) et)le Prince de (l'hostilité fut lig)oté(... », (70) ou יאסר(ו) « que soi(en)t lié(s)/enchaîné(s) ... ». Pour une autre solution, voir ci-dessous, fragment 1. On doit signaler que, dans les deux

(66) Contrairement à Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees[a-c]», 154, et Kugler, «Hearing 4Q225», 95-96, 99, il n'est pas fait mention d'un ange d'hostilité à côté de Bélial, ici ni en 1QM XIII 10-11, mais d'une apposition, ואתה עשיתה בליעל לשחת מלאך משטמה, « Et Toi, Tu as fait Bélial pour la perdition, ange d'hostilité », qui vient après la mention du Prince de lumière, ligne 10. Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 219 et 223, est plus que confus en distinguant deux autorités maléfiques : d'une part Bélial obéit au Prince de l'hostilité qui commande aux anges des hostilités et, d'autre part, le Prince de l'hostilité se retrouve lié et transmet l'exercice du mal à Bélial !

(67) On ne peut pas comprendre ici צום, "jeûner" avec Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees[a-c]», 165.

(68) En 4Q226 7 7 la lecture שם est assurée, la lettre est coupée en deux par une déchirure du cuir.

(69) Les lignes 2 ii 13-14, sont à compléter en partie à l'aide des recoupements de 4Q226 7 6-8 mais avec des variantes ; lire à la l. 13 en toute certitude avec 4Q226 7 6 : מכ]פתים « ligotant », voir כפות שריהם en *Genèse Rabbah* 56,5, et l'enchaînement des démons en 1 Hen 10,4.12-14 ; 21,10. En *Jub* 15,31-32, Dieu veille personnellement sur son peuple (voir Dn 12,1, *4QVisions d'Amram* = 4Q544, etc.), alors que de mauvais anges sont préposés sur les nations, voir *Genèse Rabbah* 56,5 : "Dieu a ligoté en haut les princes des païens". La proposition d'utiliser les emplois de "Bélial" et de "Prince de l'hostilité" pour distinguer les compositions esséniennes des autres ne paraît pas très probante, malgré D. Dimant, «Between Qumran Sectarian and Non-Sectarian Texts: the Case of Belial and Mastema», in Th*e Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture. Proceedings of the Internationl Conference held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6-8, 2008)*, ed. by A.D. Roitman, L.H. Schiffman, and S. Tzoref (STDJ 93; Leiden. Boston: Brill, 2011), 235-56 ; ce manuscrit les identifie et ne les distingue pas, et s'il a connu *Jubilés* ou ses traditions, il doit alors être une composition qumranienne, ce que semble souligner aussi la présentation d'Abraham astrologue/astronome.

(70) Les restes de la ligne 8 de 4Q226 7 peuvent se comprendre *e. g.* : ויכ]פת שר ה[משטמה, en reportant à la fin de la ligne 7 : [אסרו מלאכי המשטמות]. Mais il est possible que 4Q225 1 suivait immédiatement le fragment 2, comme semblent le donner à comprendre Kugler, «Hearing 4Q225», 96, et la lecture et la restauration ci-dessous. Dans ce cas, la suite porte une autre variante de 4Q226 7.

passages conservés d'après la lecture retenue en 4Q225 2 ii 4, il n'est jamais question à proprement parler d'*aqédah* ou de 'ligature' d'Isaac comme en Gn 22,9 et Jub 17,8 ; s'il est question de 'ligature', c'est celle du Prince de l'hostilité, Bélial, et des anges des hostilités conservée au 4Q226 fragment 7, et dans la restauration de la dernière ligne. (71)

Commentaire général du fragment 2 :

Comme le souligne cette lecture, le 'commentaire-réécriture' de 4Q225 2 i-ii est centré essentiellement sur Gn 15,2-6 ; 17,1-14(.23-27) et 22,3-11. Supposant sans doute le lecteur familier de tous ces chapitres de la *Genèse*, l'auteur a sélectionné certains épisodes et en a supprimé beaucoup d'autres ainsi que des détails et des répétitions. Tout en opérant ces raccourcis et des déplacements, il a inséré des ajouts mettant ainsi en relief l'intention première poursuivie. Hors du cadre d'un séjour d'un membre du clan à Haran,—seul Jacob y séjourna vingt ans—, il se concentre sur la plainte d'Abraham (déjà ici avec le nouveau nom) à son Dieu qu'il part sans enfant et héritier direct, autre qu'un familier ; qu'en est-il de la promesse (qui devait être présentée à la colonne précédente perdue) ? Dans un nouveau paragraphe, la réponse divine est donnée assez longuement avec des détails et des réarrangements, (72) soulignant ainsi son importance, et aussitôt « et après cela », vient la conclusion : la naissance d'un fils, Isaac, le récit esquivant bien des épisodes de *Genèse* 15 à 20. Voilà Abraham exaucé. Mais intervient alors un élément nouveau de l'épreuve qui l'attend. Comme Job éprouvé dans sa chair par un satan (Jb 1,9-11 ; 2,4-6), (73) il est lui aussi mis à l'épreuve par une initiative

(71) Celle-ci devait être aussi présente en 4Q225 en 2 ii - 1 d'après ma restauration et encore avec une variante importante d'avec le fragment 7, voir Puech, « 4Q226 7 revisité », 286 et 288. Malgré Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 276, 324 *et passim*, qui insiste sur « l'*aqédah* qumrânienne », mais il n'a pas compris le passage de 4Q225 2 ii où il n'est pas question que « le prince de l'hostilité arrête le sacrifice », de même p. 276. Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 91, est aussi d'avis que ce texte ne devait pas mentionner de ligature.

(72) Dimant, «Abraham the Astrologer at Qumran?», 72-79, a bien montré la réécriture habile et la manipulation des sources bibliques (Gn 13,16 ; 15,2-6 et 22,17) en 225 2 i 5-8 en particulier, et repéré une présentation d'Abraham comme astrologue/ astronome dans l'observation des étoiles, connue d'auteurs contemporains comme le *Pseudo-Eupolème*, puis de Flavius Josèphe, *Antiquités* I §§ 155-156, et du Pseudo-Philon, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 18,5.

(73) Voir J. Van Ruiten, «Abraham, Job and the Book of *Jubilees*: the Intertextual Relationship of Genesis 22:1-18, Job 1:1-2:13 and *Jubilees* 17:15-18:19», in *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah* (*Genesis 22*) *and Its Interpretations*, ed. by E. Noort and E. Tigchelaar (Themes in Biblical Narrative 4; Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002), 58-71. Si Mastémah apparaît pour la première fois en *Jubilés* à propos de l'*aqédah*, le

du Prince de l'hostilité (ou Prince hostile = *mastémah* n'est pas ici personnifié, voir 1QM XIII 10-11) intervenant auprès de Dieu, et non par Dieu lui-même, voir déjà האלהים en Gn 22,1. Instigateur de la mise à l'épreuve par un ordre divin qu'Abraham lui sacrifie son fils unique, le Prince est encore là mais en compagnie d'anges des hostilités lors du sacrifice se réjouissant à l'avance, espérant voir réussir son dessein. Mais un groupe opposé, des anges de sainteté pleurent sur Isaac, soucieux au sujet de la fidélité d'Abraham pour sortir victorieux de ce dilemme : celle-ci sera-t-elle prise en défaut ou mettra-t-elle en échec la promesse divine d'une nombreuse descendance ? (74) Si le récit passe sous silence la main et le couteau, la dramaturgie n'en est pas moins présente, elle est même renforcée. D'où la réponse de l'ange qui fait savoir à tous, aux deux groupes d'anges, qu'Abraham a été trouvé fidèle et constant dans l'épreuve, qu'il aime Dieu et est aimé de Lui, comme le souligne son nom d'« ami » repris dans les diverses traditions. La mise à l'épreuve a échoué, et il doit le faire savoir à tous les témoins de la scène. Yahvé Dieu bénit aussitôt Isaac montrant par là la continuité de la promesse à Abraham de Gn 12,1-3, dans la généalogie menée ici jusqu'à Lévi, la troisième génération, et les débuts du sacerdoce initié par Abraham (voir déjà la *Chronographie,* 4Q559 2-3). Le récit continue par la réduction du Prince des démons à l'impuissance pendant les générations d'Abraham à Lévi : Bélial (le nom du Prince maléfique) est fait prisonnier, il est ligoté et enfermé (75) pour un temps, jusqu'à l'exode où il se manifestera de nouveau (voir Jub 48,12-17), comme le souligne à son tour 4Q225 1. (76) Depuis le début, la réécriture de cette composition porte uniquement sur des épisodes concernant Abraham et sa descendance en *Genèse*. Le fragment 1 semble pouvoir être lu comme la suite logique de 2 ii 14.

Satan est déjà présent dans les tentations de Job et en 1 Ch 21,1 à côté de l'ange de Dieu, au mont du temple (= Moriyah en 2 Ch 3,1), et on le retrouve en *Babli, Sanhédrin* 89a reprenant d'anciennes traditions palestiniennes à propos de l'épreuve d'Abraham mais répondant à d'autres motifs théologiques d'accusation (l'absence d'un sacrifice après la naissance d'un fils dans sa vieillesse), le mot est connu indépendamment en 4Q525 19,4 et aussi dans un des Psaumes de David sur les possédés, 11Q11 II 4.

(74) Voir M. Bernstein, «Angels at the Aqedah», 263-200. La présence de ces deux groupes d'anges est attestée pour la première fois en 4Q225 2, contrairement à *Jubilés* 18 où seul Mastémah intervient, ce qui n'est pas en faveur d'une dépendance. Voir Kugel, «Exegetical Notes on 4Q225 'Pseudo-Jubilees'», 75-81.

(75) Ces lignes reprennent les images de l'enchaînement des démons bien attestées en *1 Hen* 10,4.12-15 ; 13,1 ; 14,5 ; 21,10, etc., Jub 10,1-14, comme une réponse à la prière de Noé demandant à Dieu d'enfermer les démons pour qu'ils n'aient point pouvoir sur ses fils.

(76) Mes restaurations tiennent compte des traces de lettres conservées, et généralement non lues.

4Q225 1, voir figure 3 :



Figure 3 : Copie du fragment 1 (à l'aide de la IAA Digital Image 311)

marge supérieure

[מלאכי המשטמות ובלי]על מעוון הזנות אשר[לקחו להם נשים]
[מן בנות כנען]כי הואה העושה את כול[המופתים האלה (?)]
[בארץ מצר]ים ויכא אותם בל[י]על ברוח ר[שעה ובני ישראל]
[עשו כברי]תו נכרתה עם אברהם ויאכלו את[הפסח ויכא בליעל]
[את כול בכור]ות מצרים וימכור אותם אלוהים ב[יד שר המשטמה]
[ ] ואתה מושה בדברי עמ[כה הואה בני בכורי]
[ישראל מרישית]הבריאה עד יום הבריאה[החדשה יום הישועה]
[כי בו שר המשט]מה עומד ויקם ביד מיכ[אל את מחנה ישראל]
[כי נלחמה ידו במצרים] וביום אשר מגף בבית[פרעוה ישראל]
[ראה את מצרים מת ע]ל שפת הים ותשלם[[הכלה וילן העם למה]
[העליתנו ממצרים להמי]ת <אותנו> צמא <ו>לשתות לקום [במדבר אין מים]
[ויאמר תנה לנו מים ונשתה]כי בלבבם בחן באר[ץ צמא וירב העם על מושה]
[ויאמר להם מושה מה תריב](ון עמדי) ומה תנסו[ן את אלוהים ויך מושה]
[בצור ויצאו מים הואה ימלוך]ל[עו]ל[מי]ם ועד

marge inférieure

[1]les anges des hostilités et Béli]al à cause de la faute de fornication quand[ils prirent pour eux des femmes [2]parmi les filles de Canaan (?),]car Lui, Il est celui qui *fait tous*[*ces prodiges* [3]*dans le pays d'Égyp*]*te* (Ex 11,10), et Bélial les frappa par un esprit ma[uvais. Mais les enfants d'Israël [4]agirent conformément à]Son[allian]ce conclue avec Abraham, et ils mangèrent la[pâque. Et Bélial frappa [5]tous les premiers-]nés de l'Égypte, et Dieu les ‹livra› au [pouvoir du Prince de l'hostilité.

[6]*va*]*cat* Et toi, Moïse, quand Je parle avec [toi : « *Mon fils, Mon premier-né* [7]*c'est Israël* » (Ex 4,22), depuis le commencement de]la création jusqu'au jour de la création[nouvelle, le jour du salut (?), [8]car le Prince de l'hostilit]é était présent, mais Il vengea par la main de Mich[el le camp d'Israël, [9]puisque Sa main combattit contre l'Égypte,] et le jour où Il frappa la maison de[Pharaon, *Israël* [10]*vit les Égyptiens morts su*]*r le rivage de la mer* (Ex 14,30), et fut complet[l'anéantissement. *Et le peuple murmura* : *'Pourquoi* [11]*nous avoir fait sortir d'Égypte pour*]<*nous*>[*faire mou*]*rir* de *soif* (Ex 17,3), <et> *pour se désaltérer* afin de subsister [dans le désert, *il n'y a pas d'eau* ?' (Ex 17,1b). [12]Et il dit : "Donne-nous de l'eau et nous boirons" (Ex 17,2aβ ?),] car (?) dans leur cœur il était éprouvé au pays [de la soif (?), *et le peuple querella Moïse* (Ex 17,2a). [13]*Et Moïse leur dit* : '*Pourquoi*]*me faites-vous que*]*relle et pourquoi mettez-vous* [*Dieu*] *à l'épreuve* ?' (Ex 17,2b) [Et Moïse *frappa* [14]*le rocher et de l'eau jaillit* (?) (Ex 17,6). Lui, *Il règne*]*pour*[*les siè*]*cle*s *et à jamais* (Ex 15,18). *va*[*cat*

Notes de lecture :

À l'aide de la IAA Digital image 311 qui est seule indispensable pour l'étude de ce fragment, il semble possible de lire à la ligne 1, *'aïn*, haut sur la ligne avec trace de la jonction du trait gauche et ensuite le pied du *lamed* même en l'absence de traces de la hampe, la déchirure des lignes 2 et 3 a plissé le cuir pour un chevauchement. (77) À la seconde cassure, lire אשר préférable à אשת.

À la ligne 2, la lecture כי s'impose (le ductus ne peut être celui de *mem* final) ainsi que celle de העושה et de כול, avec des traces de toutes les lettres, *waw* y compris, la déchirure en diagonale au milieu de la ligne a disloqué des parties du *šin*. (78)

À la ligne 3, la lecture est assurée, départ de la hampe du premier *lamed* décalée par la déchirure à gauche du *he*, ברוח est bien lisible, puis ר]שעה préférable à ה]רשעה.

À la ligne 4, traces du pied du *taw* sous le jambage du *waw*. Puis la lecture ויאכלו (Milik lisait déjà la séquence יא כל.) est certaine (on ne peut certainement pas lire un *mem* médian), suivie des traces de la partie supérieure de את.

La première lettre de la ligne 7 est le tracé de la partie gauche de la tête d'un *he*, non de *bet*. (79)

(77) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 205, lit ח]לל mais l'absence de trace de hampe de *ḥet* s'oppose à cette lecture ainsi que le tracé du *'aïn*, et ensuite la lecture מעוין est inexplicable.

(78) Avec Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 205, malgré des hésitations de Kugler & VanderKam, «A Note on 4Q225 (4QPseudo-Jubilees)», 111.

(79) Malgré Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 207 et 209, clair sur PAM 43.251 et la digital image 311.

À la première cassure de la ligne 8, restes de la tête du *mem*, et à la deuxième cassure, la lecture ביד est certaine, suivie de restes : *mem*, *waw*/*yod* et *kaf* (*šin* est exclu) sont les plus vraisemblables à l'aide de la digital image 311. (80)

À la deuxième cassure de la ligne 9, la lecture מגף בבית] פרעוה paraît assurée sur la digital image 311 : le premier *bet* n'a que des traces de la base, et le *taw* le bas du jambage de droite. (81)

Après הים dont des traces des *yod-mem* final sont encore perceptibles à la ligne 10, se devinent aussi celles de *waw* et de *taw*, et plus clairement des restes de lettre à gauche du *lamed* : partie droite de *mem* final à la cassure. (82)

À la ligne 11, bonnes traces de לקום, précédé de bonnes traces de לשתות, deuxième *taw* à peine perceptible (*he* est exclu) mais *lamed-šin* sont encore bien visibles et auparavant de bonnes traces des lettres de צמא sur la digital image 311. (83) Un *waw* a été inséré par addition dans l'intervalle de ces deux mots. Restes de la partie gauche de *taw* probable à la première cassure, et addition de <אותנו> au-dessous de שפת.

À la ligne 12, les restes de באר]ץ sont encore bien visibles précédés de traces de lettres, la surface est très plissée dans la partie droite ; serait possible une lecture בלבבם בחן, *nun* final possible, et une trace de *kaf* possible à la première cassure, peut-être pour כ[י].

À la ligne 13, lecture possible de תנסו, *samek* paraît assuré, (84) mot précédé apparemment de ומה.

À la ligne 14, restes possibles de לׄ[עו]לׄ[מי]ם ועד suivi d'un *vacat*.

Commentaire :

La restauration du début de la ligne 1 ne peut être totalement assurée, mais ח]לל au parfait *pi'el* « il a profané/souillé » n'est pas à retenir : après la sortie d'Égypte « la faute de fornication » est attribuée

(80) De ma proposition d'alors, Kugler & VanderKam, «A Note on 4Q225 (4QPseudo-Jubilees)», 111, ont retenu la lecture de ביד] מושה, acceptée de Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 205, mais p. 206, lit מש]ה (?).

(81) De ma proposition, Kugler & VanderKam, «A Note on 4Q225 (4QPseudo-Jubilees)», 111, n'ont retenu que la lecture du *nun*, et elle a été acceptée de Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 205-206. Mais je corrige ma lecture après un nouvel examen.

(82) Kugler & VanderKam, «A Note on 4Q225 (4QPseudo-Jubilees)», 111, n'ont retenu que של de ma proposition, et Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 205 et 207, a préféré retenir ובשלו]ם, mais la lecture est bien difficile pour la base du *bet* médian.

(83) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 203, 205-206, lit מו[שה מק[י]ם, lecture impossible.

(84) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 203, 205 et 207, lit בלי]על, mais tracés impossibles.

à Israël en Jub 50,5, avant qu'il habite dans le pays et qu'il n'y ait plus de Satan. (85) Mais cette faute est déjà celle des fils d'Abraham et d'Isaac, Ismaël et Ésaü. En effet, reprenant Gn 24,3 et 28,6, Jub 20,3-4 et 25,1-10 rappellent les instructions formelles d'Abraham à ses fils, en particulier la circoncision selon l'alliance conclue, et de se garder de toute fornication et impureté en ne prenant pas de femme parmi les filles de Canaan, car la race de Canaan sera extirpée du pays. Venant après le paragraphe sur Isaac et l'épreuve d'Abraham, cette fin de ligne n'est pas sans rappeler l'instruction déjà en 225 2 i 1-2. Prolongeant la réflexion sur les actions néfastes des anges des hostilités et du prince de l'hostilité, Bélial, pourrait-on alors comprendre pour la longueur en fin de ligne, *e. g.* אשר[לקח לו עשו אשה // מן בנות כנען]. « quand[Ésaü prit une femme // parmi les filles de Canaan] » ? (86) Mais une autre lecture possible serait de mettre le début de la ligne en accord avec cette faute, et de proposer comme allusion à Gn 6,2.4, *e. g.* מלאכי המשטמות ובלי]על מעוון הזנות אשר[לקחו להם נשים // מן בנות כנען]. Ainsi le fragment 1 ferait suite à 2 ii 14. Cette lecture suivrait la logique du texte soulignant que les anges des hostilités et Bélial ne peuvent manifester leur nuisance envers la descendance directe d'Abraham jusqu'à Lévi ; pour eux ils sont enchaînés pour un temps. La restauration du début de ligne à la suite de 2 ii 14 s'alignerait avec des variantes sur 4Q226 7 7.

À la deuxième cassure de la ligne 2, on pourrait restaurer את כול] המופתים האלה (Ex 11,10) ou peut-être encore mais un peu long את כול] האותות והמופתים, voir Ex 7,3 ; 10,1-2 ; 11,9, (3,20 ; 4,21.28) et Jub 48,5.8.11.13-14.17. Quoi qu'il en soit, le Seigneur agit et exerce sur eux la vengeance. L'auteur qui n'utilise pas le tétragramme contrairement au TM, use d'un substitut הואה, à moins que le pronom ne reprenne le Prince Michel qui agit au nom de Dieu comme protecteur du peuple (2 ii 14).

Comme la lecture מצר]ים semble s'imposer au début de la ligne 3, on devrait comprendre בארץ מצר]ים à la suite de la citation de Ex 11,9-10. En Jub 48,12.14.16-17, le prince de l'hostilité et les siens poussent les Égyptiens à se précipiter dans la mer pour leur propre perte cette fois (Jub 48,16-17), alors que l'ange de la présence ('je') et les siens ('nous') délivrent Israël des Égyptiens qui sont sous l'emprise des puissances hostiles en Jub 48,10-13.16-19 ; les deux camps angéliques

(85) L'explication donnée par Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 208, est des plus confuses, liée en partie à sa lecture fautive.

(86) Aussi paraît devoir être exclue la faute de Juda qui épousa une cananéenne et s'unit à une prostituée, *Genèse* 38, ou d'un fils de Siméon qui épousa une cananéenne, Gn 46,10 = Ex 6,14.

s'opposent là encore. Toutefois Bélial agit comme un esprit maléfique, à l'instar de 1Q*ApGn* XX 16-26, et cette identification rapproche la scène de celle de l'épreuve d'Abraham avec le Prince de l'hostilité en 2 ii 13-14.

À la ligne 4 נכרתה est un féminin *nif'al* qui ne peut être traduit par un actif. (87) Dans cette séquence, le mot ברי]תו peut se comprendre comme en ויזכור אלוהים את ברי]תו את אברהם (Ex 2,24,...), soit encore כברי]תו (voir Jub 48,8 : « conformément à son alliance qu'Il avait conclue avec Abraham »). Le signe de l'alliance avec Abraham en Gn 17,10-14 est la circoncision, mais l'alliance elle-même est la promesse d'une descendance nombreuse, aussi Dieu la sauve-t-elle de la main des Égyptiens. (88) Sans nulle possibilité de lire une quelconque allusion à une circoncision de l'édition, (89) la manducation ensuite doit certainement renvoyer à la pâque (Jub 49,1-2.6....) que les Hébreux voulaient aller sacrifier à trois jours de marche (Ex 3,18 ; 5,3 ; 8,23), (90) et qu'en fait ils ont mangée en toute hâte avant de s'enfuir. Ex 12,44.48 rappellent aussi que seul le mâle circoncis peut y prendre part (voir 225 2 i 1-2 au sujet de l'exclusion du peuple).

Le premier mot de la ligne 5 se termine par *waw-taw*, et dans cette séquence, on pourrait envisager *e. g.* מגפ]ות מצרים « les plai]es d'Égypte » mais aussi et plus vraisemblablement בכור]ות מצרים « les premier-]nés de l'Égypte », objets de la dernière plaie ; pour cette orthographe plus rare du mot, voir Gn 4,4, Dt 12,6.17 ; 14,23 et Ne 10,37, précisément au sujet de l'offrande « des premiers-nés du petit et du gros bétail ainsi que de nos fils ». Dans ce cas, il faut envisager que Bélial mentionné (ligne 3) est l'ange qui exécute la plaie des premiers-nés de l'Égypte, d'où la restauration proposée ici, lignes 4-5 : ויכא בליעל את כול בכור]ות מצרים. Cette activité des "puissances hostiles (/*mastémah*)" dans le massacre des premiers-nés est rappelée dans le passage sur la pâque en Jub 49,2-3, où elles ont épargné les maisons portant la marque du sang, tandis que tout Israël mangeait la pâque assis. Ces "puissances hostiles" sont aussi qualifiées de "puissances du Seigneur" qui agissent

(87) Kugler & VanderKam, «A Note on 4Q225 (4QPseudo-Jubilees)», 112 : «which he made», et Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 208 : « qu'il avait conclue », reprenant Jub 48,8, contrairement à la traduction correcte de l'*editio princeps* «was made».

(88) Voir le *targum d'Isaïe* 43,12 : « J'ai fait connaître à Abraham votre père ce qui devait arriver ; Je vous ai délivrés de l'Égypte comme Je l'avais conclu par l'alliance avec lui ; Je vous ai fait connaître ma loi au Sinaï... »

(89) Acceptée par García Martínez, «The Sacrifice of Isaac in 4Q225», 45, reprenant García Martínez & Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition,* I, 478-79.

(90) Ces trois jours de marche ne sont pas sans rappeler les trois jours de 225 2 i 14 - ii 1-2 (voir ci-dessus).

selon l'ordre du Seigneur (Jub 49,4), rappelant ce qui est déjà dit à la ligne 3. Comparer Ex 4,23 « Voici que Moi, Je vais faire périr ton fils premier-né », Ex 11,4-5 « Je traverserai le pays d'Égypte et tous les premiers-nés mourront... », « L'ange de Dieu... » (Ex 14,19), « Yahvé fit périr tous les premiers-nés au pays d'Égypte » (Ex 13,15), et « et Dieu les livra (91) au[pouvoir du Prince de l'hostilité », avec « les puissances de l'hostilité qui ont été envoyées pour tuer » en Jub 49,2. Les targums du *Pseudo-Jonathan* et *Neofiti* précisent en Ex 12,42 : « La troisième nuit fut quand Yahvé apparut aux Égyptiens au milieu de la nuit : Sa main tuait les premiers-nés des Égyptiens et Sa (main) droite protégeait les premiers-nés d'Israël pour que s'accomplît ce que dit l'Écriture : "Mon fils, Mon Premier-né, c'est Israël". Et il l'appela 'nuit troisième' ». (92) Cette lecture targumique palestinienne paraît reprendre l'enchaînement connu de ce passage du fragment 1 et permet de comprendre la suite.

Avec la ligne 6 et un *vacat* occupant un tiers de la ligne, devait commencer un nouveau paragraphe dont le sujet est encore en lien avec Moïse et l'Égypte. Dieu parle plusieurs fois à Moïse : à l'Horeb (Ex 3,4-6), en Égypte (Ex 3,7 à 14,18), au Sinaï (Ex 16,4..., Jub 48,2). La citation la plus vraisemblable de l'Écriture est sans aucun doute la parole de Dieu en Ex 4,22 : « Et tu diras au Pharaon : Ainsi parle Yahvé (93) : Mon fils, Mon Premier-né, c'est Israël », comme l'appuie fortement la mention de la création à la ligne suivante. D'où la restauration qui semble s'imposer pour l'espace et le sens : בדברי עמ[כה הואה בני בכורי // ישראל מרישית]הבריאה. (94) L'infinitif *pi'el* avec le suffixe et la préposition remplacent le début du verset d'Ex 4,22, dans une tournure qui permet à l'auteur d'éviter encore une fois l'emploi du tétragramme. Cette formulation est reprise en partie par le Ps 89,27a.28a : « Lui, il m'appellera : Toi, mon Père..., si bien que Moi, J'en ferai le premier-né », Si 36,11(14) : « Aie pitié du peuple appelé de Ton nom, Israël, Tu l'as fait un premier-né », et *Les Paroles des luminaires*,

(91) Avec Kugler & VanderKam, «A Note on 4Q225 (4QPseudo-Jubilees)», 112 : «And God delivered them °[».

(92) Voir Le Déaut, *La nuit pascale*, 217.

(93) Le targum *Neofiti* lit en marge : מימריה דה בני בכורי הנון ישראל, « La Parole de Yahvé : eux sont Israël, Mon fils, Mon premier-né ».

(94) Kugler & VanderKam, «A Note on 4Q225 (4QPseudo-Jubilees)», 112, pensent que cette adresse directe à Moïse peut renvoyer aux instructions données à Moïse concernant le règlement de la Pâque en Jub 49,22, suivis par Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 209, mais c'est peu probable ici. Comme restauration acceptable pour l'espace à la marge, lire ישראל מרישית]הבריאה en orthographe défective comme il arrive plusieurs fois à Qumrân (espace insuffisant pour *'alef*). Pour l'expression, voir 4Q217 2 2 et 4Q253 2 3.

4Q504 1-2 iii 5-6 : כיא קרתה [לי]שראל בני בכורי, voir iv 4-5 : כיא אהבתה את ישראל מכול העמים. (95)

La ligne 7 précise que ce choix de Dieu est de toujours à toujours, depuis le commencement de la création jusqu'à la nouvelle création, et qu'Il doit sauver son peuple de l'esclavage d'Égypte (Ex 14,13). Ce dessein divin est au cœur de l'histoire comme le rapporte Jub 1,27-28 : « Et Il dit à l'ange de la face de dicter à Moïse (ce qui arrivera) depuis le commencement de la création jusqu'à ce que Mon sanctuaire soit bâti au milieu d'eux pour les siècles des siècles. Le Seigneur apparaîtra (alors) à la vue de tous, et tous sauront que Je suis le Dieu d'Israël, un père pour tous les enfants de Jacob et roi sur le mont Sion pour les siècles des siècles » (4Q216 IV 6-10 = Jub 1,27 : להכתיב // [למושה מן ראשית הבריאה עד אש]ר יבנה מקדשי).[96] Voir aussi 11Q*RT* XXIX 8-10 : « [8]...et Je consacrerai par Ma gloire Mon sanctuaire sur lequel Je ferai demeurer [9]Ma gloire jusqu'au jour béni où Je créerai moi-même Mon sanctuaire, [10]l'établissant pour tous les temps conformément à l'alliance que J'ai conclue avec Jacob à Bethel ».

La deuxième proposition de la ligne 8 semble avoir son parallèle en Jub 48,48 où Dieu agit lui-même par sa parole lors des plaies contre l'Égypte, alors que « le prince Mastéma se dressait devant toi » en aidant les sorciers d'Égypte aux ordres du Pharaon (Jub 48,4 et 9). (97) Les restes de la première proposition renvoient certainement à la présence active du Prince de l'hostilité, maintenant délié de ses chaînes, qui ne peut être celui qui exerce la vengeance divine contre l'Égypte bien au contraire (Jub 48,9, 14 et 16-17). Aussi comme restauration possible et vraisemblable pour l'espace et le sens, comprendre *e. g.* יום הישועה (?) // כי בו שר המשט]מה עומד, l'évocation du salut est déjà présente en Ex 14,13 et 30. Et « la vengeance de Dieu » est évoquée en Jub 48,5 et 7.

Dans cette ligne de pensée, comprendre l'exercice de la vengeance divine par le bras de Dieu, Michel, contre l'Égypte, aux lignes 8-9, *e. g.* : ביד מיכ]אל את מחנה ישראל // כי נלחמה ידו במצרים, en s'appuyant sur Ex 14,19-20 et 25, et pour "sa main forte" agissant de part et d'autre, voir les targums du *Pseudo-Jonathan* et *Neofiti* : « Sa main tuait les premiers-nés des Égyptiens et Sa droite protégeait les premiers-nés d'Israël », mais on peut aussi bien comprendre, occupant un espace identique, ונלחם הואה במצרים, voir Jub 1,21. Michel est l'archange qui

(95) Voir encore Dt 7,6, Jr 31,9, Jub 2,19, et Mt 2,15.

(96) Ce renvoi est bien préférable à celui de Jub 1,29 (?), 4Q217 2 2 : מן הבריא]ה est trop court pour l'espace à la marge.

(97) Idée retenue par Kugler & VanderKam, «A Note on 4Q225 (4QPseudo-Jubilees)», 111-112, ainsi que celle de המשטמ]ה en opposition.

veille sur Israël, voir Dn 12,1, mais sa présence n’étant jamais mentionnée en *Jubilés*, ce n’est pas sans importance pour une indépendance de la composition.

À la ligne 9, est décrit le jour (ביום ההוא, Ex 14,30) de la victoire sur « la maison de Pharaon », Pharaon, ses courtisans et son armée, que Jub 48,4.6.13 élargit à tout son peuple. L’expression « sur le rivage de la mer » à la ligne 10 devrait évoquer la vue des cadavres des Égyptiens après la victoire de ce jour mémorable en lisant וביום אשר מגף בבית]פרעוה, plutôt que le départ précipité des Israélites célébrant la fête sur le rivage. (98) Dans ce sens, comprendre *e. g.* : וישראל // ראה את מצרים מת ע[ל שפת הים reprenant Ex 14,30. La vision de l’ennemi mort sur le rivage n’est pas sans rappeler l’image opposée de la réalisation de la nombreuse descendance promise à Abraham en Gn 22,17, aussi nombreuse que « le sable sur le rivage ». La lecture מגף בבית qui semble bien s’imposer, est à analyser comme le participe *pi῾el* de נגף suivi de la préposition -ב. Le mot est celui qui désigne les fléaux ou coups frappés contre les Égyptiens dont seront épargnés les Hébreux (Ex 12,13.23.27). La suite de la ligne 10 avec le verbe ותשלם “finir, compléter” paraît évoquer la totale défaite des ennemis. Aussi comme sujet féminin du verbe, restaurer *e. g.* הכלה «l’anéantissement », à l’opposé de celui évoqué en 2 ii 5.

Les restes de la ligne 11, lus au mieux מי/ו]ת <אותנו> צמא <ו>לשתות לקום [ב, rappellent la difficile traversée du désert où le peuple mourant de soif récrimine contre Dieu et Moïse. Le copiste qui a oublié la particule accusativale, (99) a corrigé dans l’interligne en accord avec la citation. En effet, le renvoi à Ex 17,3b s’impose : העליתנו ממצרים להמי]ת <אותנו> צמא. Et restaurer alors וילן העם למה en fin de ligne 10. La fin de la ligne 11 peut se comprendre sans difficulté במדבר אין מים « dans le désert il n’y a pas d’eau », voir Ex 17,1, comparer Nb 21,5 dans une formulation un peu différente. L’objet de la récrimination porte uniquement sur la soif et non d’abord sur la faim de Ex 16,2-16 : le pain et la viande, manne et cailles.

De la ligne 12, seule la mention « dans le pay[s de ? » באר]ץ est assurée, les traces qui précèdent בלבבם בחן ..[, *si vera lectio*, semblent encore faire allusion à une mise à l‘épreuve des pensées du cœur des hébreux dans la traversée du désert, une allusion sans nul doute à ce

(98) VanderKam, «The *Aqedah*, Jubilés, and Pseudojubilees », 255, et Kugler & VanderKam, «A Note on 4Q225 (4QPseudo-Jubilees)», 112, renvoient à Jub 49,23, suivis par Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 210 et 279.

(99) Noter encore une fois que le scribe lit le suffixe pluriel du TH connu du grec, du syriaque, du targum du *Pseudo-Jonathan* et de la Vulgate, non le singulier du TM.

même épisode des eaux de Massa et Meriba (Ex 17,1-7) exploité pour la récurrence de la racine נסה dans ce passage. Faudrait-il comprendre la suite comme « dans le pay[s de la soif » ? Suite à ce qui précède, il s'agit de la manifestation d'un être maléfique, Bélial, continuant son œuvre de mise à l'épreuve, mais sans autre indice, il est difficile d'avancer une restauration du début de la ligne, *ad sensum* : ויאמר תנה לנו מים ונשתה. « et il dit : “Donne-nous de l'eau et nous boirons”,] car dans leur cœur il était éprouvé au pays[de la soif (?)... » (Ex 17,2aβ). La fin de ligne devait mentionner encore la récrimination du peuple à laquelle répond Moïse à la ligne suivante, *e. g.* וירב העם עליו/מושה « et le peuple récrimina contre lui/Moïse » (Ex 17,2).

À la ligne 13, la lecture ומה תנסו[ן est très vraisemblable par les restes perceptibles et, dans ce cas, compléter par את אלוהים pour retrouver la citation de Ex 17,2. (100) Il est même probable que cette proposition était précédée de Ex 17,2b : ויאמר להם מושה מה תריב]ון עמדי « Et Moïse leur dit : “Pourquoi]me[faites-vous querelle... ?” », proposition qui convient à l'espace à la marge.

La fin de la dernière ligne de ce paragraphe, à lire probablement ל[עו]ל[מי]ם ועד[, à compléter peut-être d'après la même formule en Ex 15,18 en fin du Chant de victoire, proclamerait une autre victoire de Dieu fidèle à sa promesse : « Lui, Il règ]ne [pour] toujours et à jamais » הואה ימלוך]ל[עו]ל[מי]ם ועד. Il est vraisemblable que la fin de la ligne 13 et le début de la ligne 14 aient fait allusion à l'eau jaillissant du rocher par la bâton de Moïse, ויך מושה בצור // ויצאו מים, réalisant ainsi la réponse de Dieu qui prend soin de son peuple en l'abreuvant de l'eau du rocher (Ex 17,6) répondant ainsi à la soif, motif de la récrimination du peuple.

Malgré l'état fragmentaire du passage,—et les restaurations proposées ne sont qu'une aide pour en saisir l'enchaînement—, ces restes paraissent rejoindre le contexte du fragment 2 avec la lignée patriarcale, Lévi ancêtre de Moïse d'une part et, d'autre part, la présence de Bélial, le Prince de l'hostilité qui réapparaît et provoque Pharaon à poursuivre le peuple à travers la mer, mettant en danger la promesse et l'alliance divine avec Abraham (comparer aussi *1QApGn* XX 16-21 et Ex 12,12.29, la plaie des premiers-nés). Le début semble faire allusion à des fautes de pureté rituelle exigée du peuple au sein duquel agissent les influences maléfiques de Bélial (voir Lv 19,8, Ml 2,11-12), comme il en était pour la manducation de la pâque en Égypte, où

(100) Cette citation avec la conjonction de coordination reprend le TH connu de 4Qpaléo-Ex, des Samaritain, grec, syriaque, targum *Pseudo-Jonathan* et de plusieurs manuscrits hébreux, et non encore une fois le TM.

était exigée la circoncision, signe d'entrée dans l'alliance et d'appartenance au peuple (Ex 12,43-48, Jos 5,2-11). (101) Cette allusion s'explique par la citation, en 2 i 1-2, de Gn 17,14 qui précède la naissance d'Isaac, où tout incirconcis doit être retranché du peuple. La circoncision est la marque de l'alliance perpétuelle conclue avec Abraham et sa descendance pour les bénédictions et la possession du pays.

Dans un deuxième paragraphe, il est fait mention de la victoire totale de la main de Dieu, Michel, sur Bélial et Pharaon lors de l'exode, puis vient la mention des tentations du peuple au désert de Rephîdîm, encore sous l'influence d'un être maléfique avant l'entrée en Canaan. La récrimination du peuple retenue est celle de la seule soif en Ex 17,1-6 dans une réécriture du passage. (102) Le paragraphe paraît finir encore une fois avec la victoire de la main de Dieu. Il est à noter que cette colonne est entièrement occupée à une réécriture d'épisodes tirés de l'*Exode*.

4Q225 3 i :

11] [ב/מ]עלמו וחכם
12] [
13] [
14] [עלם

marge inférieure

[11]...]<dans/depuis]sa jeunesse> et sage [12][...] [13][...] [14][...]jeune

Commentaire :

Ce fragment à la surface endommagée et arrachée dans la partie droite des lignes 11 à 13 ne peut aucunement se placer à gauche dans la colonne du fragment 1, et il n'y a pas de *vacat* à la fin des lignes 12 et 13. Simplement, ces lignes doivent finir un peu plus tôt que les autres qui mordent légèrement dans la marge, à la hauteur du *waw* de la ligne 11, voir aussi l'effacement de la hampe du *lamed* à la ligne 14 dû à la surface arrachée (comparer l'irrégularité des fins de ligne en 2 i). (103) La trace d'encre à droite du pied du *lamed* de la ligne 14 correspond à celle du *'aïn* de la ligne 11. Le contexte fait

(101) 4Q226 4 et 6 traitent de la traversée du Jourdain et de l'entrée en Canaan (pour manger la pâque).

(102) L'eau sortie du rocher frappé par le bâton de Moïse n'est pas sans quelque rapport avec le creusement du puits en CD VI 2-11.

(103) Malgré Milik & VanderKam, «225-226-227. 4QPseudo-Jubilees^{a-c}», 154-55.

défaut pour savoir à qui se rapportent précisément ces restes de lignes, à Abraham (?) compte tenu des indications de la colonne suivante, ou plutôt à un de ses descendants. Il est très probable en effet qu'il soit ici question de Lévi qui, dans sa jeunesse, à dix-huit ans, vengea le viol de sa sœur Dina par des Sichémites, des Cananéens incirconcis, qui, à dix-neuf ans, reçut la prêtrise, et qui est un vrai maître de sagesse pour ses fils (voir le *Testament de Lévi* araméen). (104) Lévi qui est déjà mentionné en 2 ii 11-12, est un personnage clé pour le sacerdoce initié par Abraham son aïeul et dont il a reçu les instructions d'Isaac son grand père, et de son père Jacob. Ce bas de colonne et le début de la suivante devaient donc s'intéresser à Lévi et à son rôle sacerdotal, retrouvant par là le quatrième et dernier personnage de la séquence de 2 ii 11-12. Ces lignes de 3 i-ii traitant Lévi de « [juste/béni ?] et de sage depuis sa jeunesse » ne devaient pas être très éloignées de la figure de Lévi décrite dans le *Testament de Lévi* araméen, d'autant qu'une présentation plus sobre est donnée en Jub 30,18-19 et 31,13-17 pour la bénédiction, et qu'il est qualifié aussi de "juste et ami de Dieu" en Jub 30,20-22, mais si ses fils transgressent l'alliance conclue avec Abraham et agissent dans l'impureté, ils seront rayés des tables célestes et extirpés de la terre. Quant aux premières lignes de 3 i, elles pouvaient traiter de la traversée du Jourdain et de l'entrée en Canaan sous Josué, où sera exigée la reprise de la pratique de la circoncision (Jos 5,2-9 : ושוב מל את בני ישראל), apparemment délaissée par la génération du désert, (105) afin de pouvoir célébrer la pâque (Jos 5,10-11), sujet dès le début au centre du manuscrit. Noter en passant que ce dernier thème est absent des *Jubilés*.

(104) Voir E. Puech, « Le *Testament de Lévi* en araméen de la geniza du Caire », *RQ* 80 (2002) 511-556, spécialement Cambridge a et e-f et 4Q213 1 ii + 2 et 4Q214a 2 ii. Lui sont attribuées : קושטא, צדקה, חוכמה, בינה. Le *Testament de Lévi* (4Q213a. 4Q*Levi*[a] *ar* 1 12-17 = *Testament des Douze Patriarches*, *Lévi*) rappelle que Lévi, dans sa prière, demande à Dieu qu'« aucun satan n'ait le pouvoir de m'égarer de Ta voie » et que soit éloignés « de moi l'esprit d'injustice et d'impiété, la luxure et l'orgueil » et que me soient donnés « le conseil, la sagesse, la connaissance et la force pour faire ce qui Te plait », voir M.E. Stone & J.C. Greenfield, «Aramaic Levi Document», in *Qumran Cave IV.XVII. Parabiblical Texts, Part 3* (DJD XXII; Oxford: Clarendon Press, 1996), 25-36, p. 28-29. Ajoutons qu'à l'avènement du Prêtre nouveau, « Béliar sera lié par lui » (*Testament des Douze Patriarches, Lévi*, 18,12), mais il n'est jamais question d'une libération des mauvais anges par Melkîsédeq en 11Q*Melkîsédeq*, comme l'écrit avec conviction et assurance Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 391.

(105) Avec le TH traduit par le grec B, sans שנית du TM incompréhensible dans ce passage.

4Q225 3 ii, voir figure 4 :

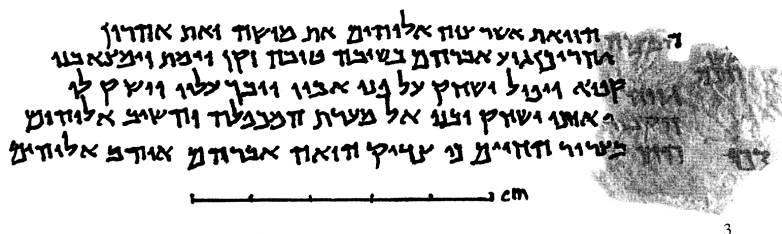


Figure 4 : Copie du fragment 3 ii

9]   ויעשו כול בני ישראל את[
10 המצוה] הזואת (כ)אשר צוה אלוהים את מושה ואת אהרון   [
11 א[חרי כן גוע אברהם בשיבה טובה זקן/ושבה וימת וימצא בנו]
12 גויה ק[פוא ויפול ישחק על פני אביו ויבך עליו וישק לו]
13 ויקברו[אותו ישחק ובנו אל מערת המכפלה והשיב אלוהים את]
14 רוחו ב[צרור החיים כי צדיק הואה אברהם אוהב אלוהים

marge inférieure

[9]*... Et tous les enfants d'Israël observeront* [10][ce] commandement[*comme*/*que* Dieu *commanda à Moïse et à Aaron* (?). Ex 12,28/50)] *va-* [11]*cat* A[près cela (?), *Abraham expira dans une vieillesse heureuse, âgé*/et *rassasié* (de jours)*, et il mourut* (Gn 25,8), et son fils (?) trouva] [12]un corps f[roid, et Isaac *se jeta sur le visage de son père, et il pleura sur lui et l'embrassa* (Gn 50,1).] [13]*Et* [*Isaac et son fils l'*]*ensevelirent*[*dans la grotte de Makpéla* (?) (Gn 25,9a), et Dieu recueillit] [14]son esprit *dans*[*le sachet de vie,* (1 S 25,29) parce que juste était *Abraham, l'ami de Dieu* (?).

Notes de Lecture :

Après un court *vacat* au début de la ligne 11, restes du jambage supérieur droit de *'alef*.

À la cassure de la ligne 12, le *lamed* lu par Milik avec un *circellus* comme douteux sur la photographie PAM 42.361 et 43.251, peut aussi bien être la trace de la tête de *qof* (?).

À la cassure de la ligne 14, la forme et la position des restes de lettre sur PAM 42.361 et 43.251 correspondent précisément au coude anguleux du *bet* de la ligne 13.

Commentaire :

« Le commandement » du début de la ligne 10 devait viser soit celui de la circoncision dont il est question à plusieurs reprises dans

ces fragments, soit celui de la célébration de la pâque à la suite du fragment 1 ou, mieux, l'unique commandement de la célébration de la pâque, car la circoncision est une prescription obligatoire pour participer à la pâque, Ex 12, 28 et 43-51 (commandement deux fois répété), d'où une possible proposition de restauration aux lignes 9-10, selon un langage deutéronomique (voir aussi Jub 49,1). Et Moïse et Aaron, les arrière-petits fils de Lévi, sont les acteurs des plaies et des merveilles opérées par Dieu en Égypte. En outre, ce commandement qui s'adresse à tout le peuple concerne aussi les prêtres du temple où officient les fils de Lévi et où on doit immoler l'agneau pascal, Dt 16,1-8, Jub 49,16-21.

Après un autre court *vacat* (ligne 11) précédé d'un autre de 1 cm à la fin de la ligne 10 pour marquer une coupure significative, commence un nouveau paragraphe, apparemment le dernier, entièrement consacré à la fin de la vie d'un grand personnage, très vraisemblablement Abraham, personnage central dans ce manuscrit. (106) Sans doute *Genèse* 23 (voir Jub 19,1-9) rapporte aussi la mort de Sara, mais c'est avant tout pour présenter l'achat de la grotte de Makpéla qui sera le lieu de sépulture du clan patriarcal. Le *'alef* en début de phrase peut être pour א]ברהם ou א]לה ימי שני חיי אברהם (voir Gn 25,7), ou encore pour l'adverbe א]חרי כן. Dans chaque cas, il faut certainement envisager qu'Abraham vécut dans la paix/bénédiction, âgé *ou* rassasié de jours (au choix pour l'espace) (Gn 25,8, voir 15,15), et que son fils (de préférence au nom d'Isaac mentionné de préférence à la ligne suivante) ou encore Jacob (?) trouva mort (Gn 25,8, Jub 23,4).

Dans ce contexte le mot גויה à la ligne 12 devrait désigner le corps/cadavre du patriarche que son ou ses fils découvre(nt) mort (voir Jub 23,4-5). Ce corps paraît avoir été trouvé froid/frigorifié, sans vie, ce qui semble bien être la lecture de la trace à la cassure, ק]פוא, (107) mot à l'origine du passage de la constatation de Jacob en Jub 23,3 : « Jacob s'éveilla : Abraham était froid comme de la glace ». (108) Dans la suite, il devait être fait mention du deuil, des pleurs d'Isaac

(106) Difficilement allusion à l'enterrement de Moïse dont les sources sont des plus discrètes, mais voir Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 225 et 281. L'importance du *vacat,* ici divisé en deux parts pour motif d'espace, pourrait signifier que le copiste voulait finir sa copie avec ce bas de colonne.

(107) Ce verbe rare dans l'hébreu biblique est employé pour la lie de vin (So 1,12), le lait caillé (Jb 10,10), l'eau congelée (Ex 15,8 et Si 43,20), le froid ou le gel (Za 14,6), et aussi en 4Q521 7-5 ii 13 à propos des cadavres des impies/maudits, congelés dans les profondeurs du Shéol, voir E. Puech, « 521. 4QApocalypse messianique », in *Qumrân grotte 4.XVIII. Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)* (DJD XXV ; Oxford : Clarendon Press, 1995), 23-28.

(108) En *ge'ez* : *wanahu qera 'Abraham kama barađ*, voir J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees. A Critical Edition* (CSCO 510, SÆ 87; Lovanii: Peeters, 1989), 125.

(et des siens ?), *e. g.* : ויפול ישחק על פני אביו ויבך עליו וישק לו. C'est la formulation habituelle du deuil, voir en particulier Gn 50,1 à propos de Jacob, qui semble cité ici en parallèle pour Abraham, voir aussi Jub 23,5.

À la ligne 13, le mot conservé est celui de Gn 25,9a, (109) passage qui devait être cité ici, mais contrairement à Gn 25,9 et Jub 23,6-7, très vraisemblablement sans la mention d'Ismaël, le fils de la servante Hagar, qui a épousé des Cananéennes et qui a déjà été exclu de la descendance promise et de la part d'héritage, cela pour rester dans l'esprit de cette composition. Au-delà d'une distanciation de Gn 25,9, cette précision montrerait là encore une source différente de Jub 23,6-7.

La ligne 14 n'a guère conservé qu'un mot avec une préposition רוחו ב-. Dans ce contexte de 'corps/cadavre' à la ligne 12, le mot ne peut signifier que l'autre composante de l'homme, 'l'esprit', le souffle de vie que Dieu lui a donné (Gn 2,7 ; 6,17, Za 12,1) et qu'il reprend à la mort (Qo [3,21], 12,7, (110) Ps 78,39 ; 146,4, etc.). La conception semble être ici celle décrite en 1 S 25,29 où 'l'âme' ou l'esprit du juste, de celui que Dieu a béni, « est ensaché dans le sachet de vie » (צרורה בצרור החיים) jusqu'au jugement. (111) Or Abraham est le juste par excellence au fragment 2 i 8 et « l'ami de Dieu », a-t-il été rappelé au fragment 2 i 12 et ii 10, aussi son nom est-il inscrit sur les tablettes célestes (Jub 19,9). Ces lignes pourraient sembler être témoin de la distinction et de la séparation des deux éléments 'corps et esprit/âme', distinction anthropologique qui était étrangère à l'ancienne mentalité hébraïque, tant 'âme et esprit' paraissent ici assimilés, voir cependant la même dichotomie dans le Nouveau Testament, Mt 27,50 et 58, Jn 19,30 et 38, Act 7,59 : τὸ πνεῦμα et τὸ σῶμα.

La restauration proposée de ces lignes du fragment 3 ii est *e. g.* en tenant compte d'une largeur de colonne de 11 cm en tout comparable à celles des fragments 2 et 1 ; essayant de donner un sens et une séquence logique attendue, elle ne peut être trop éloignée elle aussi du contenu originel. Ce passage qui ne doit pas être loin de la finale du

(109) On peut difficilement voir là une citation de Dt 34,6 au singulier dans le TM, mais 4QDt[l] = 4Q39, Samaritain, Grec, targ. *Neofiti* et *Fragmentaire*) lisent le pluriel, pour la sépulture de Moïse.

(110) Qo 12,7 : וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה.

(111) L'image revient à être inscrit dans le livre de vie, voir Ps 69,29, Ex 32,32, Is 4,5, Dn 12,1, Ap 3,5, ou plus tard encore être "dans le sein d'Abraham" (Lc 16,22). Voir E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*. I - *La résurrection des morts et le contexte scripturaire* (EB NS 21 ; Paris : Gabalda et C[ie], 1993), spéc. p. 186-88 et 230 où sont données des renvois à des inscriptions funéraires et autres textes.

manuscrit, peut-être ici même (ou à la colonne suivante ?), revêt une grande importance pour qualifier cette composition, en montrant son intérêt principal centré sur Abraham, la figure idéale, au départ de la promesse d'une descendance sacerdotale que Dieu réalise à travers les épreuves des justes. La mention de la mort heureuse du patriarche en terre de Canaan forme ainsi inclusion avec le début perdu du manuscrit qui devait certainement traiter de la vocation/élection d'Abraham et de son entrée en Canaan.

Le manuscrit :

En effet, les superpositions des cassures des fragments 2 et 1 montrent qu'on a affaire à un petit rouleau d'au moins six colonnes, que celle qui précède 2 i peut être la première du rouleau avec le début roulé à l'intérieur ou tout au plus la deuxième vu le diamètre réduit de l'enroulement, et que la colonne 3 ii par son contenu pourrait être la dernière ou très proche de la fin. Avec six colonnes, le rouleau devait mesurer au minimum entre 72 et 75 cm (+ couture ? et les pages de garde), soit une ou mieux deux feuilles avec un couture entre 2 ii et 1. Une bonne moitié du manuscrit répartie au long des colonnes étant assez bien récupérable, il est alors possible de saisir l'essentiel du contenu et de pouvoir ainsi le qualifier.

Autant qu'on puisse en juger par les bons restes de ce petit rouleau, la composition devait d'abord présenter la vocation d'Abraham, depuis son départ d'Ur, son passage à Haran et son entrée en Canaan, le pays de la promesse, où Dieu, dans l'alliance de la circoncision, lui promet une nombreuse descendance. Après la mise à l'écart d'Ismaël, son aîné mais le fils de la servante et du familier comme héritier, viennent alors la naissance inespérée du fils de la promesse et la mise à l'épreuve par le Prince de l'hostilité dans le sacrifice du fils unique, comme test du père de sacrifier son fils unique à Dieu qui lui a cependant promis et garanti une descendance, puis sont soulignés la fidélité sans faille du patriarche, la bénédiction de ses descendants, l'enchaînement des anges maléfiques pendant les générations patriarcales, la seconde épreuve par le même Prince de l'hostilité à l'adresse du peuple d'« Israël, le fils premier-né » et la nouvelle victoire par la main de Dieu, Michel, sur Bélial dans la plaie des premiers-nés en Égypte. Devaient suivre des considérations sur le sacerdoce lévitique, Lévi en particulier, et le rappel du commandement de la fête de la pâque en mémorial, pour finir avec la mort du « juste et aimé de Dieu », Abraham.

Avec ce raccourci des événements centraux dans l'économie de la promesse rassemblés autour de l'épreuve d'Abraham devant sacrifier son unique à trois jours de marche et des épreuves du peuple en Égypte

voulant sacrifier à trois jours de marche et de celles dans le désert avant l'entrée en Canaan, on n'a certainement pas affaire, en 4Q225, à un 'Commentaire' de livres bibliques, ni à un *Pseudo-Jubilés*, (112) mais à un *midrash* centré sur la fête de la pâque comme événement fondateur du salut à célébrer par les membres de l'alliance, les seuls circoncis, conduits par le sacerdoce légitime, jusqu'au jour de la nouvelle création. L'épreuve d'Abraham et sa réponse préfigurant celles du peuple au cours de son histoire doivent servir de paradigmes pour tous ses descendants dans leur fidélité à l'alliance de la circoncision en vue de l'héritage de la promesse.

Est-il possible d'apporter une réponse à la question posée au départ, d'une dépendance de 4Q225 des *Jubilés* ? Cette composition contient certes des accords avec les *Jubilés*, livre bien attesté à Qumrân, en identifiant l'ange de l'hostilité/Mastéma comme l'instigateur de l'épreuve (ange absent de *Genèse* à moins de le lire en filigrane dans האלהים de Gn 22,1, mais c'est aussi un thème éminemment jobien qui a des parallèles en *Job* 1-2), en effectuant le rapprochement du sacrifice d'Isaac de l'exode d'Égypte. Mais 4Q225 contient aussi de nombreuses divergences, en particulier dans les emplois de יחידכה (Gn 22,2.12.16 et 4Q225 2 i 11 [et ii 7]) et de ידידך et בכורך (Jub 18,1 et 15 à la suite du texte hébreu connu des LXX) qui distinguent clairement les deux approches du sujet. (113) Noter aussi parmi les nombreux autres points de désaccords en 4Q225 : la mention des 'Puits' et l'absence du mont Sion, la mention de deux groupes d'anges (thème hénochite) qui pleurent et se réjouissent et non de deux anges face à face des *Jubilés*, la réponse d'Isaac de s'offrir en sacrifice volontaire, la mention répétée de Bélial opposé à Michel qui sont les deux princes de l'hostilité

(112) Voir déjà les doutes de Bernstein, «Contours of Genesis Interpretation at Qumran», 64-65, et 83, qui en ferait un récit ('narrative'), un 'commentaire' très sélectif, mais pas un *Pseudo-Jubilés*, titre impropre, car il y a davantage de différences que de ressemblances avec les *Jubilés*, et de même VanderKam, «The *Aqedah*, Jubilés, and Pseudojubilees », 260-61, où l'auteur, bon connaisseur des *Jubilés*, résume les trois grandes ressemblances avec les *Jubilés*, mais il signale aussi les nombreuses différences, au point que si l'auteur de 4Q225 a connu le livre des *Jubilés*, il l'a manifestement modifié en réécrivant *Genèse* 22. Aussi rien ne justifie de classer ce manuscrit comme *Pseudo-Jubilés* : «4Q225 seems to be another, extra-Jubilaean interpretation of Genesis passages, another more independent witness of the importance of Genesis at Qumran». L'argumentation est reprise par Kugler, «Hearing 4Q225», 97-99, qui en fait une composition essénienne où les *Jubilés* étaient bien connus (p. 101-103). 4Q225 n'est certainement pas une simple réécriture de passages des *Jubilés,* eux-mêmes une réécriture de passages de la *Genèse*, ni un commentaire des *Jubilés*. On a affaire à l'évidence à une tout autre composition.

(113) On ne peut pas ne pas distinguer les deux sources différentes, sans les confondre, malgré Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 330-32.

et de sainteté, (114) l'insistance sur la généalogie sacerdotale, absente de *Jubilés*, sitôt la bénédiction d'Isaac par Dieu, et non d'Abraham comme en Gn 22,17 et Jub 18,15. Enfin, alors que le *Livre des Jubilés* suit l'ordre 'chronologique' de *Genèse-Exode*, 4Q225 opère visiblement un choix très sélectif et un 'raccourci' unique de l'histoire qui dépasse même le cadre de *Genèse-Exode* traité par les *Jubilés* ; il s'intéresse à la traversée du désert et à l'entrée en Canaan où la circoncision tient une place importante dans l'observance des commandements. De plus, le récit commençant avec Abraham finit très vraisemblablement avec la mort du patriarche. Si l'auteur de 4Q225 est familier de traditions connues ou sources des *Jubilés*, et même des *Jubilés* qu'il pouvait alors considérer comme un livre reçu (voir l'écriture du tétragramme, tout en usant de substituts dans les parties narratives), il a composé son propre récit avec beaucoup de liberté, tout en puisant abondamment encore à d'autres sources comme le *Testament de Lévi* araméen ou d'autres textes qumraniens, les *Visions de 'Amram*, *1 Hénoch* pour les anges impies enchaînés pour un temps et Michel, la *Règle de la Communauté* insistant sur les épreuves auxquelles sont soumis les volontaires de l'alliance dans le rituel d'entrée, etc, pour expliquer un point qu'il jugeait essentiel pour ses lecteurs, à savoir l'élection d'Israël marqué par le signe de l'alliance avec Abraham qu'est la circoncision. 'Israël' est l'héritier des promesses grâce à la fidélité d'Abraham dans l'obéissance lors du sacrifice de son 'unique' fils, préfigurant le salut du peuple de l'élection lors de la mort des premiers-nés de l'Égypte, une fête à trois jours de marche, la pâque. Le manuscrit présente Abraham comme l'ancêtre du sacerdoce, et il établit ainsi la légitimité des descendants de Lévi que ses contemporains pouvaient disputer, et dont un parti avait renié le signe de l'alliance dans la circoncision. Le sacerdoce lévitique a un rôle important à jouer dans la lutte contre les esprits maléfiques (voir les bénédictions et malédictions dans la *Règle*, etc.). Ce sont là, somme toute, des thèmes bien qumraniens, sans qu'on puisse affirmer en toute certitude l'origine essénienne, bien que très probable, de la composition, (115) mais les *Jubilés* n'en sont pas la source principale, tant s'en faut, uniquement

(114) Bélial n'est jamais nommé ainsi en *Jubilés*, voir les deux seuls emplois, en Jub 1,20 "l'esprit de Bélial", et 15,33 "les fils de Bélial" (comparer 1 S 1,16 "fille de Bélial" et 1Q*S* II 5), alors que 4Q225 l'emploie comme le nom du Prince de l'hostilité. La désignation de Bélial dans ce contexte n'est pas un emprunt aux *Jubilés*, loin de là, et à plus forte raison celle de Michel, totalement absent des *Jubilés*.

(115) Abraham versé dans l'astrologie est une autre donnée importante pour attribuer cette composition aux Esséno-qumraniens, tant ce thème est traité à plusieurs reprises dans les manuscrits, voir Dimant, «Abraham the Astrologer at Qumran?», 79-80.

une parmi bien d'autres. (116) Enfin, l'emploi dans les parties narratives, contrairement aux citations, des substituts du tétragramme, prouve que la composition de 4Q225 est à dater après le milieu du 2e s., datation qu'appuie aussi l'insistance sur la circoncision s'opposant à la pratique des juifs philhellènes au deuxième quart et au milieu du 2e s., soit de la première ou de la deuxième génération qumranienne, au plus tard *circa* 100 av. J.-C. (117)

En définitive, il apparaît que l'auteur de 4Q225, connaissant fort bien ses multiples sources, compose librement son propre récit dans un but qui se démarque des passages sources de *Genèse*, eux-mêmes réécrits en *Jubilés* (absence de l'agneau de substitution, etc.). Il veut montrer l'origine de l'élection de la descendance sacerdotale d'Abraham, patriarche fidèle à travers toutes les mises à l'épreuve de son histoire par Bélial, ainsi que la fidélité de Dieu dans la promesse de la descendance, dans l'élection et la mise à part (se traduisant en particulier par la circoncision et la pureté de la descendance), comme Il « fit sortir du creuset de fer, l'Égypte, le peuple de son héritage » (Dt 4,20) qui doit observer tout aussi fidèlement les commandements. En conséquence, il semble qu'on puisse qualifier ce manuscrit de *Midrash* à but aggadique, (118) un ancien *midrash* essénien, tant divers thèmes esséniens y sont présents comme l'a souligné le commentaire continu, en vue d'affermir les volontaires de l'alliance, un *midrash* qui n'a rien à voir avec une quelconque copie d'un composition *Pseudo-Jubilés*. (119)

(116) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 284-86, 296, 327, 393-94 *et passim*, constatant qu'aucune copie des *Pseudo-Jubilés* n'est antérieure à la première moitié du 1er s. av. J.-C., en fait une composition typiquement essénienne, postérieure aux *Jubilés,* qu'il date entre le "départ en exil des Esséniens au milieu du IIe siècle" et "la seconde moitié du Ier siècle" av. J.-C., après avoir affirmé quelques lignes plus haut (p. 285) que les premiers exilés se sont installés à Qumrân vers 100 av. pour la date la plus haute ! En conséquence, il en fait une composition de la première génération exilée à Qumrân "après le début du Ier siècle avant" ! On a du mal à saisir la logique du raisonnement et ses contradictions. Enfin, tout son exposé s'efforce de montrer avec un a priori que *Jubilés* est la source principale de 4Q225 et 226, contrairement à VanderKam par exemple.

(117) En *DJD* XXV, p. 196, je proposais en passant une composition dans la deuxième moitié du 2e s., l'occupation de Qumrân datant du milieu du siècle. García Martínez, «The Sacrifice of Isaac in 4Q225», 45, date le manuscrit *circa* la fin du 1er s. av. J.-C. et le début du 1er s. après !

(118) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 302-303 et 394, y verrait aussi un genre de *pesher* thématique du *Livre des Jubilés*, mais il y manque bien des caractéristiques du type *pesher* pour une telle conclusion.

(119) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 393, en fait une des cinq (non trois des éditeurs) copies des *Pseudo-Jubilés*, ce que ce petit rouleau ne peut manifestement pas être, et il diffère même de 4Q226 pour ne rien dire des trois autres

Enfin, plusieurs renvois au texte hébreu diffèrent du TM reçu et s'accordent avec un TH connu par d'autres témoins, tels le grec, le Samaritain, le syriaque, la Vulgate et d'autres auteurs anciens, comme l'a souligné en passant le commentaire suivi. Ceci n'est pas non plus à négliger dans la critique textuelle des passages repris par le *Midrash* qui témoigne d'un état de la transmission du texte, sans autres témoins des manuscrits fragmentaires dans les grottes.

Emile PUECH
CNRS-Paris & EBAF-Jérusalem

copies. Schliesser, *Abraham's Faith in Romans 4*, 184, estime fort justement que le manuscrit partage des caractéristiques du vocabulaire et des traditions avec les *Jubilés*, mais en incorpore aussi bien d'autres qui sont indépendantes et différentes, «and, furthermore, draws on the biblical stories in a much more liberal manner than does *Jubilees*». C'est une œuvre indépendante des *Jubilés*.

THE UNIVERSALITY OF CREATION IN *4QINSTRUCTION*

Summary

This study offers a critical examination of two passages from *4QInstruction* (4Q417 1 i 13-18; 4Q423 1) and finds a new interpretation of the creation and division of humanity. In *4QInstruction* all of humankind was created in the likeness of God and angels and they all originally sought mysterious, revealed wisdom as well as the knowledge of good and evil. In one of the fragments studied, the pursuit of mysteries is compared to tending the Garden of Eden. In the metaphor, the ones expelled from the garden are the foolish who failed to search for knowledge and are no longer able to cultivate wisdom that produces fruit. These ungodly ones are called the "fleshly spirit" and are separated from the Mēvîn by their activities and failures. Finally, *4QInstruction* reflects that divisions within humanity are the result of dualities within human beings.

ACCORDING to *4QInstruction* (1Q26, 4Q415-418, 4Q423), who can attain knowledge of God and the cosmos, understand the difference between good and evil, and thus inherit eternal life? How one responds lies, in large part, in the way one views the deterministic outlook of the document and the division of humanity into two categories. Jean-Sébastien Rey and Matthew Goff are valuable interlocutors because when answering this question they represent two ends of a spectrum. (1) Goff understands that in "*4QInstruction* the answer is the elect community to which the composition is addressed" and that "[i]ts members are distinguished from the rest of humankind." (2) Rey's contrasting view is that *4QInstruction* is a sapiential

(1) Whereas M.J. Goff has offered an interpretation of the garden metaphor in relationship to the vision of Hagu pericope, J-S. Rey has given sustained attention to questions about universality in *4QInstruction* without relating it to 4Q423 1.

(2) M.J. Goff, "Adam, the Angels and Eternal Life: Genesis 1-3 in the Wisdom of Solomon and *4QInstruction*," in *Studies in the Book of Wisdom* (eds. G.G. Xeravits

work universal to *all* humanity. (3) Goff comments when articulating his position that "the addressee can attain the knowledge of good and evil" but that a contrasting division of humanity cannot and does not possess knowledge of good and evil. (4) Rey describes that what fundamentally distinguishes the two divisions of humanity is the *observance* of the רז נהיה ("mystery of existence"). (5)

In the vision of Hagu passage questions about determinism versus universality, as well as divisions among humankind, clearly emerge; however this is much more subtle in 4Q423 1. The translation and interpretation argued here is that the Hagu pericope depicts the creation of one humanity with the capacity to seek knowledge, but that the unfaithful in their waywardness are ostracized. Likewise the garden metaphor should be read in light of this diachronic development of humanity.

I. *Vision of Hagu* (4Q417 1 i 13b-18a)

The vision of Hagu passage is crucial to understanding whether all of humanity or only a specific group is revealed wisdom. (6) This passage is in poor material condition and interpreters often find little

and J. Zsengellér; JSJSup 142; Leiden: Brill, 2010), 4.

(3) J-S. Rey, *4QInstruction: sagesse et eschatologie* (STDJ 81; Leiden: Brill, 2009) 338 "L'auteur innove en rédigeant une œuvre sapientielle universelle, pour tout homme. La sagesse et, par voie de conséquence, le salut s'organisent autour du "mystère de l'existence" et de la connaissance du bien et du mal."

(4) Goff, "Adam, the Angels," 16.

(5) Rey, *4QInstruction*, 302 "Ce discernement est présenté, par l'auteur de 4QInstruction, comme une caractéristique du sage. Il est le fruit de l'étude, de la méditation et de l'observation du mystère de l'existence." Similarly to Rey, I take נהיה as a participle qualifying רז, and that its temporal meaning spans the entire plan of God from creation to the endtime; cf. D.J. Harrington, "The *Rāz Nihyeh* in a Qumran Wisdom Text (1Q26, 4Q415-418, 423)," *RevQ* 17 (1996): 549-53; M.J. Goff, "Recent Trends in the Study of Early Jewish Wisdom Literature: The Contribution of *4QInstruction* and Other Qumran Texts," *CBR* 7/3 (2009): 380-83; E.J.C. Tigchelaar, *Early Jewish Literature: An Introduction and Reader* (eds. A. Wright, B. Embry & R. Herms; Eerdmans: Grand Rapids, forthcoming 2013) summarizes: "The central concept [of *4QInstruction*] is the *raz nihyeh*, the mystery of existence, which refers to God's overall plan of the world, from creation to judgment, including the place and tasks of all creatures within this plan. It is crucial for the addressees to study and understand this grand scheme of things, not only to give meaning to one's own position in the world, but also in order to be able to fulfill, through good conduct, one's own tasks according to the scheme." E.J.C. Tigchelaar & F. García Martínez prefer "mystery of existence" in the *DSSSE*.

(6) For a recent bibliography on treatments of this pericope see E.J.C. Tigchelaar, "'Spiritual People,' 'Fleshly Spirit,' and 'Vision of Meditation': Reflections on *4QInstruction* and 1 Corinthians," in *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament* (ed. F. García Martínez; STDJ 85; Leiden: Brill, 2009) 103-4.

agreement about its meaning. 4Q417 1 i is a 27 line column presented in DJD 34 as a composite text with 4Q418 43, 44, 45 and 4Q418a 11. The vision of Hagu, presented below, begins with the phrase "and you, O understanding one" (ll. 13b-14a) and ends with a similar address (l. 18a); these mark the beginning and end point of this distinct unit.

In the first line of column 4Q417 1 i only two words are preserved: ו]אתה מב[י]ן ("and you, O understanding one"). 4Q417 1 i lines 1-13 appear to preserve a fragmentary pericope that is closely related to the vision of Hagu passage, sharing together common themes and concerns. Most striking in this preceding section are the exhortations to seek the רז נהיה because this mystery is supplemented in ways that clarify its scope and meaning. In lines 1-2 the addressee is admonished to "gaze" (הבט) upon: (1) the רזי פלאי אל הנוראים ("mysteries of the wonders of the God of the Awesome Ones"), and (2) the רז נהיה which appears to be synonymous with or closely related to the מעשי קדם ("deeds of old"). That the Mēvîn is to understand the past and future is found in the expressions: ראש ("beginning"), and the qualification of "deeds of old" with למה נהיה ומה נהיה ("what was and what will be"). Whereas Psalm 1:2b instructs one to meditate on the *torah* day and night (וּבְתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה יוֹמָם וָלָיְלָה), the speaker in line 6 exhorts the addressee to meditate on the *mystery of existence* day and night (יומם ולילה הגה ברז נהיה). (7) This introduces the notion of meditation (הגה) in the column. By continually seeking, the Mēvîn is able to know the difference between truth and foolishness (ll. 6-7). In line 8 it is according to one's deeds (כמעשיהם) that they know the difference between good and evil (אז תדע בין טוב לרע). In the following line it is by the mystery of existence that God "spread out" truth's foundation (ברז נהיה פרשׂ את אושה). Moreover God "expounded" to the understanding ones all of truth's deeds so that they might walk in the inclination of their understanding (פרשׂ למבינתם לכול מעשיה להתהלך ביצר מבינתם). In lines 11b-12 the mysteries of God's thoughts are made known so that the Mēvîn might walk perfectly in His deeds (נודעו נסתרי מחשבתו עם התהלכו תמים). (8) This section concludes with a reminder to always seek and understand the results or outcomes (תוצאות) of God's mysteries.

Lines 1-13a are interested in the order of creation and God's design as a point of reflection for understanding reward and punishment. The Mēvîn is to understand the difference between good and

(7) There is no (extant) reference to torah in *4QInstruction*.

(8) Walking "perfectly" is a common theme in the *Rule of the Community* and *Damascus Document* (e.g. CD ii 15; 1QS i 8, ii 2).

evil and this is made possible through meditating on the mystery of existence. Wicked behavior is definable: it is against God's designs and as such produces evil deeds. Creation and her mysteries are known through the "mysteries of the wonders of God," but *4QInstruction* does not portray that "grasping" these mysteries is at all easy. Indeed the speaker warns the addressee not to weary in pursuing the mystery, and holds up angelic beings as role models to follow (4Q418 69 ii).

While there is disagreement about how to reconstruct and translate lines 1-13a, the lion's share of attention has been given to lines 13b-18a. These lines may be transcribed and translated as follows: (9)

13b ... ואתׄהׄ
14 מבין רו̇ש (10) פעלתכה בזכרון הׄ◦[ ]בא (11) חׄרׄוׄתׄ ᵃחוק{כה} וׄחקוק כול הפקודהׄ
15 כי חרות מחוקק לאל על כול ע◦◦[(12)]בני שוׄת (13) וספר זכרון כתוב לפניו
16 לשמרי דברו והיׄאה חזון הׄהגוׄ (14) לספר זכרון וינחילׄהׄ (15) לאנוש עם ᵉᵐ רוח כׄ[יא]

(9) J. Strugnell, D.J. Harrington, S.J., & T. Elgvin, *Qumran Cave 4 XXIV. Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction (Mûsār lĕ Mēvîn): 4Q415ff. with a Re-edition of 1Q26* (DJD 34; Oxford: Clarendon Press, 1999) 151-2; E.J.C. Tigchelaar, *To Increase Learning for the Understanding Ones: Reading & Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction* (STDJ 44; Leiden: Brill, 2001) 52-3; É. Puech, "Apports des textes apocalyptiques et sapientiels de Qumrân à l'eschatologie du judaïsme ancien," in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (ed. F. García Martínez; BEThL 168; Leuven: Peeters, 2003) 137-8; Rey, *4QInstruction*, 278-9.

(10) DJD 34:161-2 find the most meaningful interpretation of רו̇ש as an unattested form of "inherit" (ירש).

(11) Puech, "Apports des textes," 137 reconstructs הקׄ[ץ כי]בא; the letter following *heh* may be the semi-circular stroke of a *qof*, there are several in the immediate context for comparison, however in the bottom leftward stroke the ink may be too heavy when one would expect it to taper; in DJD 34:151 the reconstruction השׄ[לום כי]בא is too long; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 52 reconstructs הׄעׄ[ ] בא.

(12) Puech, "Apports des textes," 137 fn. 10 reconstructs ע[ו]נ[ו]ת; only the *ayin* is visible under infrared however this reading makes sense of the lacunae, cf. Rey, *4QInstruction*, 872, Tigchelaar, *To Increase Learning* 25, does not reconstruct.

(13) See Goff's persuasive discussion that בני שוׄת should be read in relation to Num 24:17 and "refers to the wicked whose punishment is determined but not yet fully realized" M.J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction* (STDJ 50; Leiden: Brill, 2003) 92; cf. Puech, "Apports de textes," 137 ("fils de la fosse"); Rey, *4QInstruction*, 297 comes to the same conclusion.

(14) Puech, "Apports des textes," 137 fn. 10; Puech (private consultation) does not reconstruct a final *yod* or *waw* in this lacunae, and reads ההגוׄ. Rey, *4QInstruction*, 279; reads ההגוׄתׄ ("une vision *de la méditation*"), the fem. הָגוּת in the HB is only found in construct and under infrared I have not been able to decipher traces of a *tav*; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 52 reads ההגוׄיׄ.

(15) DJD 34:163-4 suggest that וינחילה was later changed to וינחילׄנׄוׄ; cf. Tigchelaar, "Reflections on *4QInstruction*," 111 who reads וינחילׄנׄוׄ. Neither Puech nor I are

17 כתבנית קדושים יצרו ועוד לוא נתן (16) החזו[ן] (17) לרוח ב[ש]ר כי לא ידע (18) בין

18 [טו]ב לרע כמשפט [ר]וחו[(19)] *vacat* ואתה בן מבין ...

[13b] ... and you, [14] O understanding one,
inherit your reward,
by the remembrance *of*[ ]come.
Engraved is {your} the statute and every punishment inscribed,
[15] for engraved is the decree by God,
against all i[*niquities of*] the sons of perdition,
and a book of memory is written before him,
[16] for those who keep His word,
and this is a vision of *meditation*, as a book of memorial,
and He made humanity, a people with a spirit, to inherit it (i.e. the vision?) (20),
for [17] according to the pattern of the holy ones is *humanity's* fashioning,
and no longer is the *vision* given to a spirit of f[le]sh,
because it *did not know* the difference between [18] [goo]d and evil,
according to the judgment of his [sp]irit
vacat and you, O son of an understanding one ...

The "vision of Hagu" in line 16 occurs nowhere else in the Hebrew of the period. A "*book* of Hagu" (ספר ההגי) is found in the *Damascus Document* (CD x 6; xiii 2; cf. xiv 8). (21) In the *Damascus Document* the speaker is concerned that there is always a priest (xiii 2) or a quorum (x 6) learned in the book who is to serve the community. In CD x line 6 the book of Hagu appears to be the same as the basic covenant principles, which distinguishes it from the vision in 4Q417 1 i. In the passage above the רז נהיה and the חזון ההגו are both forms of

able to discern traces of this change, the only clear reading is וינחילה.

(16) Reading as the *niphal* נִתָּן; DJD 34:165 comment that the *niphal* "would describe not so much a past act but rather a present or past tense of a state".

(17) Puech, "Apports des textes," 137 fn. 10 reads החזו[ן] rather than הגו[י]; the second letter appears in some photographs to have a right downward stroke that has been taken as a diagonal stroke of a *gimel*; however Puech's suggestion that the *gimel* is impossible because the left stroke is too high (and the upper horizontal line indicates a letter of three strokes whereas *gimel* is in two strokes) is convincing. Rather than a *gimel*, this is best viewed as the remains of a *ḥet*; cf. the חזון in line 17.

(18) The immediately preceding temporal phrase ועוד לוא would suggest that this is the past tense "knew" rather than "knows."

(19) The pronouns in fragment 222+221 may be read as first person singulars that refer to the speaker, including רוחי ("my spirit") and שפתי ("my lips"), if this is the case then one might read רוחי here.

(20) Reading the fem. היאה rather than הואה in line 16, הגוי is not attested at Qumran (apart from interpretations of this passage) or in the HB; הגו would be read as fem. here.

(21) See C. Werman, "What is the *Book of Hagu*?" in *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. J.J. Collins, G.E. Sterling & R.A. Clements; STDJ 51; Leiden: Brill, 2004) 125-40.

revelation. The vision is closely interconnected with the book of memorial which is best understood similarly to that in Malachi 3:16 where it is a record of the righteous written before God. (22) In these lines of *4QInstruction* there is more written, or engraved, than just a memorial of the righteous. The destiny of the righteous and wicked are also points of contemplation (ll. 14-15). The vision of Hagu begins with an exhortation for the understanding one to contemplate future reward for the righteous and judgment for the "sons of perdition" (l. 15). The בני שוׂת and the רוח בשר form a group of unrighteous for whom judgment is promised.

John Collins first suggested that the vision of Hagu passage is based upon an interpretation of two contrasting creations in Genesis 1-2. (23) The two different humanities created are found in: (1) **אנוש**, interpreted as the first man Adam, who relates to the "spiritual people" (l. 16); and (2) the "fleshly spirit" (l. 17). (24) The first creation of Adam and the spiritual people is described as a fashioning in the likeness of angelic beings. A well attested exegesis of Genesis 1:27 ("come let *us* make man in our image and likeness") is as an address by God to angels to share in the creation of humanity. According to this view, a similar exegesis is to be found in the vision of Hagu. The second creation, that of the fleshly spirit, is according to the earthly creation of Genesis 2. In this interpretation, the spiritual people share in the likeness of the holy ones whereas the spirit of flesh do not. Goff has further articulated Collins' interpretation of the vision of Hagu as portraying two creations. (25) While the creation of humanity in the likeness of holy ones is convincing, I do not find in these lines two peoples separately created.

Like the vision of Hagu, 4Q418 81+81a lines 1-2 also express a sharp distinction of the רוח בשר from the addressee. (26) The division

(22) "Then those who revered the LORD spoke with one another. The LORD took note and listened, and a book of remembrance was written before him of those who revered the LORD and thought on his name." DJD 34:163; M.J. Goff, *Discerning Wisdom: The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls* (VTSup 116; Leiden: Brill, 2007) 31-3 suggests that the vision of Hagu and the book of remembrance are the same.

(23) J.J. Collins, "In the Likeness of the Holy Ones: The Creation of Humankind in a Wisdom Text from Qumran," in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (eds. D.W. Perry & E. Ulrich; STDJ 30; Leiden: Brill, 1999) 609-18.

(24) DJD 34:155 the editors translate line 16b-17a: "And *He* /שוׂת(?) *gave* it as an inheritance to *Man/Enosh Together with* a spiritual people. F[o]r according to the pattern of the Holy Ones *is his* (man's) fashioning."

(25) See esp. Goff, "Adam, the Angels," 1-22.

(26) DJD 34:302 translate: "He separated you [הבדילכה] from every fleshly spirit; And you, keep separate [הבדל] from every thing that He hates." הבדיל (hif.

found in 4Q418 81+81a and in the vision of Hagu between the addressee and the "spirit of flesh" is viewed by Goff as an ontological dualism present vis-à-vis a double creation. If the two creations are transferred to 4Q418 81+81a lines 1-2 then the "separation" is seen to refer to the creation of humanities and these lines then help to reinforce a strict deterministic outlook. This separation in 4Q418 81+81a may rather describe the removal of the רוח בשר from the garden (cf. §2 below), and the admonishment to "keep separate" in the same lines relates to practice.

For Rey the distinction between the "spiritual people" and the "spirit of flesh" is closely connected to an invitation to ponder the רז נהיה. He suggests that the mystery of existence encompasses past, present and future and denotes the character of existence as God created and intended it. (27) By meditating on the mystery humankind is brought to the knowledge of good and evil which allows them to walk in perfection. The fleshly spirit is not able to discern right from wrong, although presumably for Rey it lies within their remit to at least try. In his interpretation it is *distinguishing* good and evil, or the failure to do so, that leads humanity to be divided into the two categories: עם רוח and רוח בשר. (28)

A. *אנוש*

The explanations of Collins, and elaborations by Goff as well as Rey, depend upon several crucial translations. Particularly important is Collins' and Goff's translation of אנוש as "Adam." To support that אנוש is a reference to Adam, Goff appeals to the use of the term in the *Treatise on the Two Spirits* where it refers to "the grant of dominion given to Adam." (29) However when 1QS iii lines 17-18 state that God "created man [אנוש] to rule the world and placed within him two spirits" I would understand this as the creation of humanity rather than the first man Adam specifically. (30) 1QS iii lines 17-18 describe the creation of אנוש in order to move beyond the particularism of

perf.) and הבדל (nif. impf.) could be read as "set apart" or "separated from" evil practice, see BDB. Cf. the reconstruction of the beginning of these lines by É. Puech, "Les fragments eschatologiques de 4QInstruction (4Q416 i et 4Q418 69 ii, 81–81a, 127)," *RevQ* 22 (2005): 108-9.

(27) Rey, *4QInstruction*, 304 on "mystery of existence."

(28) Rey, *4QInstruction*, 304 "Par conséquent, c'est l'observance du mystère de l'existence qui permet de distinguer les deux catégories humaines désignées par les expressions "peuple spirituel" et "esprit charnel". L'observance du mystère de l'existence permet donc à l'homme d'appartenir à la catégorie des justes, lesquels seront sauvés lors du jugement."

(29) Goff, "Adam, the Angels," 14.

(30) Translation from *DSSSE*, 75.

Adam. In addition to an appeal to the use of אנוש in the *Treatise on the Two Spirits*, a fragment of 4Q423 has been used to strengthen the argument that Adam is in view in 4Q417 1 i. According to 4Q423 1, which occupies our attention below, tending an Eden-like garden is a metaphor for seeking wisdom from its trees, all of which are pleasing to make one wise. While the metaphor may evoke an image of seekers of wisdom emulating Adam, care should be taken in transferring this metaphor to the translation of אנוש in 4Q417 1 i.

Harrington and Strugnell leave the possibility open to translate אנוש as "mankind." (31) Torleif Elgvin and I have both argued that it should be read as humanity. (32) Rey likewise translates אנוש as "humanity" (i.e. "l'homme"). (33) Rey does not offer an analysis of the view that the word should be understood as "Adam," however he comments that אנוש is well attested at Qumran and in particular *4QInstruction* (4Q416 2 ii 12; 4Q418 77 3) to describe humankind. Similar to other occurrences in *4QInstruction*, he argues that this common sense meaning "humanity" seems most appropriate in the vision of Hagu. In the case that אנוש is not Adam, in the vision it is difficult to interpret this passage as referring to two separate creations. If אנוש is "humanity" this would suggest that there is only one creation. However in the case that "humanity" is the better reading, Rey's conclusion that this is sapiential *instruction* universal to all of humanity requires more consideration since it really only implies that humanity was *universally* created.

B. ועוד לוא *and the Division of Humanity*

Goff has pointed out several problems with reading אנוש as "humanity." (34) His three main objections provide the opportunity to clarify and nuance translations that depict humanity as being universally created.

(31) DJD 34:164-5, or Enosh, or Adam. The translation Enosh, the son of Seth, does not fit the context if בני שׂוֹת is not taken as a reference to Seth.

(32) T. Elgvin, "The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation," in *Qumran Between the Old and the New Testaments* (eds. F.H. Cryer & T.L. Thompson; JSOTSup 290; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 139-47; B.G. Wold, "אֱנוֹשׁ *ʾænôš*," in *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten, Band 1* אב – חתם (eds. H-J. Fabry & U. Dahmen; Stuttgart: W. Kohlhammer, 2011) 241-7.

(33) Rey, *4QInstruction*, 281; Puech, "Apports des textes," 138 translates this line "Et ceci est la vision de la méditation concernant le livre aide-mémoire et Il l'a (= la méditation) donnée en héritage à l'homme d'un peuple spirituel."

(34) Goff, "Recent Trends," 385 expresses interest to explore this translation further.

Firstly, Goff observes that "[i]f אנוש refers to humankind in 4Q417 1 i 16, the line states that humanity receives the vision of Hagu. This accords poorly with the assertion of line 17 that this vision is not given to the fleshly spirit." (35) I agree with Goff that in many translations it is not uncommon to find a rendering of line 17 as an assertion that the vision is not given to the fleshly spirit. However line 17 states that ועוד לוא נתן החזון לרוח בשר and the phrase ועוד לוא has too often been glossed over. (36) Despite his translation of אנוש as "humanity," Rey translates ועוד לוא as "He did not give the vision to the fleshly spirit" ("Mais il n'a pas donné la vision à un esprit charnel") without further explanation. In addition to Harrington and Strugnell commenting that the temporal sense is likely "and no more," Goff has also stated that this is a reasonable rendering of the expression. (37) If the editors' suggestion is followed, the claim of line 17 is that Hagu is *no longer* given to the spirit of flesh. This means that the fleshly spirit once possessed this revelation. If this is the case then the reason for the sharp distinction between the two divisions of humanity must be found somewhere other than a spiritual creation on the one hand, and a fleshly creation on the other, in which this latter segment of humanity was ontologically excluded from revelation.

Secondly, Goff probes the "tautological" problem first noted by Harrington and Strugnell. (38) That is, how can one make sense of the vision of Hagu being given to all of humanity *and* to the spiritual people (l. 16)? If the spiritual people denote a category of humanity this is especially problematic. A question related to this is: why would the author affirm that they are in the likeness of the holy ones? The tautological problem may be resolved by Cana Werman's proposed translation. Werman finds in line 16 the phrase "humanity, a people with a spirit," rather than "humanity with a spiritual people." Werman reads עם [עם] רוח as an attributive of אנוש rather than translating the first עם as the preposition "with" and the second עם as the noun

(35) See esp. Goff, "Adam, the Angels," 14.

(36) A. Lange, *Weisheit und Prädestination, Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran* (STDJ 18; Leiden: Brill, 1995) 53 "Doch die Erklärung wurde nicht dem Geist des Fleisches gegeben"; Puech, "Apports des textes," 138 "mais n'a pas encore été donnée la vision à un esprit de chair"; Goff, *The Worldly and Heavenly*, 84 "Moreover, he did not give Hagu"; Goff, "Adam, the Angels," 13 changes to "But no more"; Tigchelaar, "Reflection on *4QInstruction*," 106 "Moreover"; DJD 34:155 "no more."

(37) DJD 34:166; Goff, "Adam, the Angels," 17 further notes that עוד is a constituent adverb and when used with a finite verb, in this case נתן, has a temporal sense. Harrington and Strugnell rule out a future sense "not yet…".

(38) Goff, "Recent Trends," 385; cf. DJD 34:165.

"people." (39) This translation also opens up new possibilities about the meaning of humanity being created in the likeness of the holy ones. (40) Humanity is spiritual and even in the case that the unrighteous form an opposing group, one that is described as no longer being given Hagu, they are still described as the fleshly *spirit*. The choice of this specific nomenclature becomes clearer in this translation.

Thirdly, Goff questions how humanity came to be separated if it was not pre-determined by two creations. He writes that "[i]t is also not clear at all how the fleshly spirit and spiritual people, if they were originally together, came to be separated." (41) A consequence of the translation "humanity, a people with a spirit" is that our neat division of a "spiritual people" and a "fleshly spirit" disappears. What is left in the vision of Hagu passage is an explanation that a segment of humanity has lost access to revelation. The reason for this is given in lines 17-18, and the statement "according to the judgment of its spirit" tells us that the fleshly spirit was "spiritually" capable to distinguish between good and evil. Care is taken in line 16 to describe humanity as a people *with a spirit* because in the following line the wayward "flesh" is liable and awaits judgment for not acting in accordance with their creation. Note that the "spiritual people," if they are not found here, are not to be located anywhere else in *4QInstruction* or the whole of early Jewish literature. It is not that a contrast between divisions of humanity is not present in the vision of Hagu, but rather it is not evoked with these two categories and the (non-existent) category עַם רוּחַ should not be used to depict a clear-cut binary relationship with the spirit of flesh here or elsewhere in the document. (42)

II. Garden (of Eden) Metaphor in 4Q423 1 (+2?)

The knowledge of good and evil is closely related to wisdom in *4QInstruction* and in 4Q423 1 the Mēvîn is depicted as cultivating such knowledge in a garden. The Mēvîn is addressed in the second

(39) C. Werman, "What is 'the Book of Hagu?'" 137; cf. Tigchelaar, "Reflections on *4QInstruction*," 109. Rey, *4QInstruction*, 281 "Et voici une vision de la méditation du livre mémorial: il l'a donnée en héritage à l'homme comme [peuple] spirituel."

(40) Reading יצרו (l. 17) as referring to "humanity"; יֵצֶר and רוח are used similarly in *4QInstruction*, cf. M. Treves, "The Two Spirits of the Rule of the Community," *RevQ* 3 (1961): 449.

(41) Goff, "Recent Trends," 385.

(42) A mediating view, admittedly with ambiguities, is found by Tigchelaar, "Reflections on *4QInstruction*," 116 who suggests that in the vision of Hagu two types of humanity are founded in some form of double creation; however, this double anthropology seems to be based in behavior. He summarizes, "the types of humanity represent potentialities."

person singular on four occasions (ll. 2, 3, 4). As such the addressees are in the garden and to be outside is to be barred from cultivating wisdom. This depiction is not unlike 4Q418 81+81a line 13 where the faithful community is a מטעת עולם ("eternal planting"), an image that also may evoke Eden. (43)

There is some disagreement about whether 4Q423 1 should be joined to 4Q423 2. (44) The consequence of not joining fragments 1 and 2 is that there may be no explicit mention of "good and evil" in this passage. However even without this join there is good reason to view that this metaphor draws upon the creation narrative of Genesis.

Transcription and translation: (45)

1 [ ]וכל פרי תנובה̇ וכל עץ נעים נחמד להשכיל הלוא גן נ[עים
2 [נחמד]ל̊[ה]ש̇כ̇יל מ[וא]ד̊ה ובו המשילכה לעבדו ולשמרו *vac* ג̊[ן]ת̇ (46)
3 [האדמה] קו̊ץ ודר̊דר תצמיח לכה וכוחה לא תתן לכה ◦[ ]
4 [ ] [במועלכה (47)*vacat*
5 [ ] [*vac* ילדה וכל רחמי הור̊[ת]ל̊[]◦◦◦[ ]תה כל אוטכה
6 [ ] [בכל חפציכה כי כל תצמיח̊[לכה]ם תמיד לא

(43) Cf. P. Tiller, "The 'Eternal Planting' in the Dead Sea Scrolls," *DSD* 4 (1997): 312-35.

(44) Tigchelaar, *To Increase Learning,* 141 does not join 4Q423 1 and 2 ("I am not completely convinced"); Puech (oral communication) does not accept this join; T. Elgvin in DJD 34:507-8 does and in recent personal communication (11 July 2013) expressed that he is 90% confident that the frgs. should be joined; Rey, *4QInstruction*, does not discuss 4Q423 1 and the garden metaphor.

(45) In this transcription, text not underlined is large frg. 1 (with upper margin), single underline frg. is joined and together are referred to as frag. 1 in DJD 34; double underline is frg. 2. In N.A. Albina's 1955 photograph the three fragments represented here are not joined; in a 1958 photograph the two frags. (no underline, single underline) have been joined to make up frg. 1. The expression קו̊ץ ודר̊דר is spread across these two frags. making the join probable. The *vacat* after מעולכה appears to continue in l. 5 of upper frag. 1. Frg. 2 may be located either in a preceding, separate col. to the right of frg. 1 or in the right of the same column as frg. 1. The top margin of frg. 2 survives and can be easily aligned with frg. 1. The scribe of ms. 4Q423 hangs his letters from clearly traced lines, which allows for accuracy in locating the first extant line (כל תה) in l. 5. The material shape of the tears (left side frg. 1, right side frg. 2) suggest a join is at least possible. If frgs. 1+2 are joined the first three lines of frg. 1 do not appear to justify as far left as one would expect, however this could be accounted for by *vacats* and the warping of the parchment. Regardless of where frg. 2 is located, the left justification of lines 1-4 do not appear to align with following extant lines.

(46) Elgvin's reconstruction נאו[ת̇ in DJD 34:507 makes sense of in this context.

(47) DJD 34:507 Elgvin indicates traces of ink on frg. 1 and frg. 2 after the *vacat*. Puech (oral communication) observes that the identification of ink on frg. 1 line 4, after the *vacat*, indicates that the position of the ink does not align with the traces of ink on frg. 2 making the join highly unlikely. If there is a join the distance from frg. 1 to frg. 2 must be larger than indicated in the restoration in DJD 34.

7]]ובמטע [] בֿם ה○[מואס ה]רע יודע הטוב
8] ב]ין̊ דרכו וד{כ}רך
9]]ה ולחם

[1] [ ] and every fruit of produce,
and every pleasant tree desirable to make wise;
is it not a *pl*[*easant*] garden,
[2] [*desirable*]to[m]ake one ex[ceed]ingly wise?
And in it He has set you in authority to tend it and to keep it.
vacat g[arden]*t*
[3] [the earth] shall sprout forth thorns and thistles to you,
and its strength it will not yield to you [ ]
[4] [ ] in your being unfaithful *vacat*
[5] Her child and all the mercy of her that is pregna[nt (48)
]*l*[][ ]*th* all your אוט [
[6]] in all your pleasure,
for everything it sprouts forth[for you
]*m* always not [7] [
]and in a planting [] them *h*[
rejecting the] evil and knowing the good
[8] [
b]etween His way and the way of
[9] [ ]*h* and bread

In this garden every tree yields wisdom and the Mēvîn is to cultivate and care for them. (49) The observation of the woman in Genesis 3:6 (וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תַאֲוָה־הוּא לָעֵינַיִם וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל) is that the tree of the knowledge of good and evil is pleasant to make one wise (l. 1). (50) This is the same tree that God commands Adam not to eat from in Genesis 2:17 (viz. וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ). Even if 4Q423 2 is not joined to fragment 1, and thus the reference to good and evil is not explicitly preserved in the

(48) If this is a reference to Eve these lines would indicate that she conceives a child while in the garden; 4Q418 126 ii 9 appears to use בני חוה ("children of Eve") to describe positively a group of people; Cf. 4Q416 9 1, DJD 34:136.

(49) If this garden of Eden is associated with the Temple (cf. T. Elgvin, "Wisdom, Revelation and Eschatology in an Early Essene Writing," *SBL Seminar Papers, 1995* [SBLSP 34; Atlanta: Scholars Press, 1995]) this may help account for the transformation of *every* tree into a wisdom bearing tree. 4Q418 81+81a uses garden language (e.g. "spring," "planting") to depict an exalted mediating figure who accesses wisdom and the metaphor here may be another way to express this activity.

(50) The serpent claims (Gen 3:5) that eating from the tree of the knowledge of good and evil results in becoming like אלוהים. The serpent's claim is confirmed in God's speech in 3:22 (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ לָדַעַת טוֹב וָרָע). "Like *us*" reinforces the view that *4QInstruction* conceives of humanity created in the likeness of God and the angels, similar to the "us" of Gen 1:26.

metaphor, the description of the entire garden in 4Q423 1 lines 1-2 is indebted to the description of the tree of the knowledge of good and evil in Genesis 3:6.

The addressee has been placed in authority over this wisdom producing garden where he is to guard and keep it. In Genesis, once Adam has partaken of the fruit of the tree, a series of well-known curses follows (3:14-19). Shortly thereafter God confirms, by way of direct speech, that Adam does indeed know good and evil "like one of us" (3:22). In conclusion (3:23) Adam is sent away from the garden to tend the earth (לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה). The description in 4Q423 1 line 2 is that the Mēvîn is likewise tending (לעבדו) the garden, but clearly he has not been expelled given the description of the garden's produce. Two possible issues may have influenced the author in his rewriting of the Edenic garden. First, within the broader context of the document the association of wisdom and insight (שֶׂכֶל) with knowledge of good and evil would have made it difficult to associate negative connotations with eating of the tree — despite the portrayal within the Genesis narrative. (51) Second, *4QInstruction* may be participating in a tradition where the Garden of Eden is associated with the temple. If this is the case then the garden metaphor here may be absorbing and reacting to more than just the narrative of Genesis 1-3.

In addition to allusions to Genesis 3:6 and 3:23, in 4Q423 1 line 3 is a reference to "thorns and thistles." In Genesis 3:18 this is the language of God's cursing of the earth (קוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ). However in *4QInstruction* the curse is not present because the Mēvîn is still in the garden. How the author dealt with the prohibition (Gen 2:17) not to eat from the tree is unknown, but God in the metaphor is apparently not portrayed as forbidding one to eat from the trees since this runs counter to the theology of the document. Therefore when the description of "thorns and thistles" is used in line 3, it would seem to depict the difficult conditions of cultivating wisdom.

In line 4 the final word before the *vacat*, and only remaining word in the line, is במועלכה ("in your being unfaithful"). (52) How this

(51) Wise individuals (משכיל/ים) are mentioned on several occasions in *4QInstruction* (4Q416 2 ii 15; 4Q417 1 i 25; 4Q418 81+81a 17; 4Q418 238 1); among other examples of שֶׂכֶל: in 4Q417 1 i 2 the addressee is admonished to gain insight (תשכיל) from mysteries; glory is multiplied according to insight (4Q418 55 10); the exalted figure of 4Q418 81+81a 9 is said to be "wise" (ואתה שכל); and particularly telling, in relationship to 4Q423 1, is 4Q423 5 6 "and by your labor gain insight into the knowledge of the good with the evil" (ובעׄבׄוׄדׄתכה השכׄ[ל בדעת ה]טׄוב עם הרע).

(52) DJD 34:510 "This is an infinitive construct of מעל 'be unfaithful' with suffix, probably referring to the unfaithfulness of Adam and contemporary man."

relates to the preceding description of the garden producing thorns and thistles is not entirely clear. However there is no traditional "fall" of humanity in this metaphor and there is no room for it since it is predicated on a prohibition from partaking of a wisdom producing tree. (53) Acquiring wisdom is the greatest good in the document and the description of the tree as "good to make wise" trumps any other interpretive cards. Since there is no "forbidden" fruit the produce of all the trees is viewed positively. Therefore when the Mēvîn is "unfaithful" this should not be seen as an activity related to partaking of the fruit, but rather perhaps a failure to keep and guard the garden properly. Although the Mēvîn is a member of a faithful community, those within this group are by no means incapable of fault and unfaithfulness (cf. 4Q418 81+81a 10 where an exalted figure turns away wrath from the אנשי רצון).

While the metaphor implies that the addressees are like Adam in the garden, the passage as a whole may be seen to describe the human condition. Pursuing wisdom is like tending this "garden of Eden." The addressees are not Adam per se, but their situation is like his. (54) There is concern for vigilance in pursuing wisdom on several occasions in *4QInstruction* in the form of exhortations not to weary in pursuing it (e.g. 4Q418 69 10-11). Within this metaphor a serious challenge is present when tending the garden: the earth does not necessarily yield its "strength" (ll. 3-4). Lack of vigilance when cultivating the wisdom producing trees could result in a complete failure acquiring wisdom. (55) When a universal creation is read in light of this metaphor, it is possible to view that all of humanity started out in the garden and each person chose to cultivate wisdom or not. The failure to do so results in this privilege being taken away, which is the description found in the vision of Hagu. The spirit of flesh is "no longer" given the vision of meditation because it did not act according to its spirit in order to know good and evil.

Conclusion

Who can attain knowledge of God and the cosmos, understand the difference between good and evil, and thus inherit eternal life? The assessment of the vision of Hagu passage here indicates that

(53) Goff, *The Worldly and Heavenly*, 99 also rejects the notion that there is a "fall" of humanity "rooted in Adam's sin."

(54) Note the use of the verb המשילכה (l. 2), which is similar to the description of אנוש's task in 1QS iii 17-18.

(55) DJD 34:509 Elgvin notes that "thorns and thistles" is used in 1QH[a] xvii 25 to depict the consequences if the Teacher removes his hand.

wisdom *was* available to all. When the garden metaphor is read in light of this translation of the vision of Hagu, particularly lines 17-18, it may be seen to further clarify how humanity began as one and subsequently became two. Ontologically there is only one type of humanity in *4QInstruction*, however the creation of humankind is not the end of the story: some have gone astray and not pursued or tended to wisdom. The foolish are the רוח בשר who are held responsible for not pursuing wisdom because they succumbed to their fatigable nature, an inclination about which the Mēvîn is also warned. (56)

The translation of the vision of Hagu passage argued here does not find two segments of humanity grouped either as the עם רוח or רוח בשר. Nonetheless there remains a contrast of fleshly and spiritual identities and tendencies in *4QInstruction*. In 4Q418 81+81a lines 2-3 God has separated the addressees from the fleshly spirit and the latter are condemned to destruction (4Q417 1 i 14-15). All of creation wrestles with "flesh" and it is by the study of the רז נהיה that the Mēvîn is separated and distinguished from the "spirit of flesh." In the present, the difference between the fleshly spirit and the understanding ones is that the former are no longer given Hagu. Judgment on the spirit of flesh is certain and serves as a point of meditation for the Mēvîn. Indeed the addressee is to keep separate from them and one may even speculate whether there is concern in the document that others might cross a boundary and change identity.

Rey describes *4QInstruction* as groundbreaking in that it offers sapiential instruction universal to all humanity. He concludes that election does not separate humanity into two groups, but rather humankind is called to personal responsibility and practice separates them. (57) On the one hand Rey's interpretation is persuasive in that obedience to God through the pursuit of wisdom separates the Mēvîn from those designated as "flesh." However *4QInstruction* is not addressed to the

(56) There is perhaps a reference to a יֵצֶר רַע in *4QInstruction* (4Q417 1 ii 12) as well as to a יֵצֶר בָּשָׂר (4Q416 1 16). The Mēvîn has a "holy spirit" but there is concern that he not "exchange it" (4Q416 2 ii 6), in the same line the addressee should be concerned for his own spirit so as not to belittle it (אל תמעט רוחכה). Indeed his spirit may be *corrupted* (4Q416 2 iii 6): ורוחכה אל תחבל. The Mēvîn may also measure and weigh the spirits of others (4Q415 11 5, 9) and has been placed in authority over a woman's spirit (4Q415 9 8; cf. 4Q416 2 iv 6). See L.T. Stuckenbruck, "The Interiorization of Dualism within the Human Being in Second Temple Judasim: The Treatise on the Two Spirits (1QS III:13-IV:26) in its Tradition-Historical Context," in *Light Against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (eds. A. Lange, E.M. Meyers, B.H. Reynolds & R. Styers; JAJSup 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011) 158.

(57) Rey, *4QInstruction*, 338.

"spirit of flesh." (58) This is a document directed only to the "understanding ones" who enjoy various statuses but form a cohesive group. In order for the *instruction* of the document to be universal would require that the fleshly spirit is also addressed. *4QInstruction*'s audience are the faithful, and belief in universal creation serves to maintain God's justice as they await judgment on the unfaithful. Because creation is universal, all of humanity is held responsible to discern right from wrong. This view of humankind also undergirds forewarnings to the Mēvîn that he should diligently seek and pursue the רז נהיה. The רוח בשר within the fragmentary metaphor of 4Q423 1 have been expelled from the garden while the faithful Mēvîn toils within. (59)

Benjamin WOLD

(58) On two occasions (4Q418 69 ii 4-9; 4Q418 127) there appears to be an address directed to the foolish, however these are best read as a rhetorical construct aimed to admonish the Mēvîn rather than directed at an individual outside of a coherent group.

(59) I would like to thank: Émile Puech for our many conversations at the École biblique in Jerusalem, the anonymous reviewers at *Revue de Qumran* for their valuable feedback, and the National Endowment for the Humanities for funding this research.

4Q252 : « COMMENTAIRE DE LA GENÈSE A » OU « BÉNÉDICTIONS PATRIARCALES » ?

Summary

A great number of studies have already been dedicated to the manuscript 4Q252, however scholars do not find agreement on its content, literary genre, or even on how the composition should be titled. This study offers a careful assessment of the preserved fragments, in order to approach better the aim pursued by the author, and by the same token to expose more clearly his identity.

Le manuscrit hébreu 4Q252 a conservé des restes de six fragments répartis en six colonnes touchant au seul livre de la *Genèse*. (1) Le début du manuscrit est préservé avec des restes de la page de garde et des traces de l'attache de la lanière de fermeture du rouleau. La coloration du verso du fragment 1 et les traces au verso de lettres du premier mot de II 1 donnent des indications sur la dimension du rouleau dans son enroulement externe : entre 6 cm et 5,4 cm à la colonne I, soit environ 1,7/8 cm de diamètre. On a donc affaire à un rouleau d'une seule feuille de 6 colonnes mesurant un peu plus de 60 cm, une dimension des feuilles assez fréquente parmi les rouleaux, voir 1QH[a], etc.

(1) Le regroupement des fragments est dû à J.T. Milik à qui la publication du manuscrit avait été confiée, lequel avait déjà bien lu et saisi le contenu du rouleau, voir J.T. Milik, « Milkî-ṣedeq et Melkî-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens », *JJS* 23 (1972) 95-144, p. 138 : « 4Q252 (...) reprend, en paraphrase ou en extraits commentés, plusieurs péricopes du livre de la Genèse, à partir du chapitre 6 et jusqu'au chapitre 49 ». Voir l'*editio princeps* par G. Brooke, «252. 4QCommentary on Genesis A», in *Qumran Cave 4. XVII. Parabiblical Texts, Part 3* (Discoveries in the Judaean Desert XXII; Oxford: Clarendon Press, 1996), 185-207 et Pl. XII-XIII.

La graphie situe la copie dans le troisième quart du I[er] siècle avant J.-C., en gros dans la transition de l'écriture hasmonéenne formelle tardive à l'écriture hérodienne ancienne. L'orthographe est du type de la *scriptio plena*, לוא mais avec une exception לא (I 2), et כי assez habituelle dans les copies qumraniennes. On relève aussi la présence de mots typiquement esséniens, par exemple יחד « communauté » (V 5). (2) Comme on a affaire à une copie d'un rouleau plus ancien et lacuneux par endroits qui devait porter des trous/ratures/..., la composition de cette œuvre essénienne doit être antérieure à la période hérodienne, et devrait remonter à la période hasmonéenne, *circa* 100 av. J.-C.

Les auteurs hésitent sur son genre littéraire : réécriture, commentaire, *pesher* ; l'état de conservation du rouleau 4Q252 ne permet pas de prime abord de réponse tranchée, seule la première des 6 colonnes de 22 lignes étant complète. (3) De fait, l'auteur ne s'attache qu'à certains passages, comme s'il cherchait à clarifier des points qui font difficulté ou comme s'il faisait une sélection en *Genèse* 6 à 9, 11, 15[ ]18, 22, 28[ ]36 et 49, les lacunes des colonnes II et III nous privent de séquences entre *Genèse* 15 à 18 et de 28 à 36 ; mais les lacunes des colonnes IV-V-VI se rapportent toutes à *Genèse* 49. L'éditeur a retenu, dit-il, un titre assez neutre « Commentaire », le terme *pesher* ne concernant à proprement parler que la finale. (4)

(2) M. Bernstein, «4Q252: Method and Context, Genre and Sources. A Response to George J. Brooke», *JQR* 85 (1994) 61-79, estime que cette œuvre ne contient rien d'essénien (= sectarian, «except, perhaps, for the blessing of Judah)» (p. 76-78), suivi par C. Niccum, «The Blessings of Judah in 4Q252», in *Studies in the Hebrew Bible, Qumran and the Septuagint Presented To Eugene Ulrich*, ed. by P.W. Flint, E. Tov and J.C. VanderKam (SupVT 101; Leiden-Boston: Brill, 2006), 250-60, p. 259, voir *infra*.

(3) Voir Brooke, *4QCommentary on Genesis A*, 188, où sont indiquées les références avec les thèmes traités. L'éditeur a bien montré qu'on a affaire au début du rouleau, malgré I. Fröhlich, «Themes, Structures and Genre of Pesher Genesis. A response to George J. Brooke», *JQR* 85 (1994) 81-90, p. 81 et 89. Comme une bonne moitié du rouleau préservée est répartie sur les six colonnes, on peut tout de même avoir une bonne idée du contenu.

(4) G.J. Brooke, «4Q252 as Early Jewish Commentary», in *Hommage à Józef T. Milik*, *RQ* 17 (1996) 385-401, p. 395 : «or perhaps more precisely "excerpted" or "selective commentary"», du même, «Some Remarks on 4Q252 and the Text of Genesis», *Textus* 19 (1998) 1-25, p. 5, où l'auteur qualifie les colonnes I-III de 'paraphrastic reworkings of selected passages', alors que les colonnes IV-VI contiennent des 'explicit quotations of Genesis with commentary'. Aussi plusieurs auteurs envisagent-ils la composition comme une compilation probable de plusieurs sources, voir à ce sujet les remarques de Sh. Tzoref, «4Q252: Listenwissenschaft and Covenantal Patriarchal Blessings», in 'Go Out and Study the Land' (Judges 18:2). *Archaeological, Historical and Textual Studies in Honor of Hanan Eshel*, ed. by A.M. Maeir, J. Magness, and L.H. Schiffman (SupJSJ 148; Leiden-Boston: Brill, 2012), 335-57, p. 336-38.

Aussi il n’est pas totalement inutile de reprendre la lecture de ces colonnes pour avancer quelque peu dans la compréhension de ce court manuscrit, en soulignant les sources bibliques insérées dans la composition. (5)

Colonne I :

1 [ב]שנת ארבע מאות ושמונים לחיי נוח בא קצם לנוח ואלוהים
2 אמר לא ידור רוחי באדם לעולם ויחתכו ימיהם מאה ועשרים
3 שנה עד קץ מי מבול ומי מבול היו על הארץ   בשנת שש מאות שנה
4 לחיי נוח בחודש השני באחד בשבת בשבעה עשר בו ביום ההוא
5 נבקעו כול מעינות תהום רבה וארבות השמים נפתחו ויהי הגשם על
6 הארץ ארבעים יום וארבעים לילה עד יום עשרים וששה בחודש
7 השלישי יום חמשה בשבת ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום
8 עד יום ארבעה עשר בחודש השביעי בשלושה בשבת ובסוף חמשים
9 ומאת יום חסרו המים שני ימים יום הרביעי ויום החמישי ויום
10 הששי נחה התבה על הרי הוררט ה[וא יו]ם שבעה עשר בחודש השביעי
11 והמים הי[ו]הולך וחסור עד החודש [הע]שירי באחד בו יום רביעי
12 לשבת נראו ראשי ההרים ויהי מקץ ארבעים יום להראות ראשי
13 ההר[ים ויפ]תח נוח את חלון התבה יום אחד בשבת הוא יום עשרה
14 בעש[תי עשר] החודש וישלח את היונה לראות הקלו המים ולוא
15 מצאה מנוח ותבוא אליו [אל]התבה ויחל עוד שבעת ימים א[חרים]
16 ויוסף לשלחה ותבוא אליו ועלי זית טרף בפיה [הוא יום עשרים]
17 וארבעה לעשתי עשר החודש באחד בשב[ת וידע נוח כי קלו המים]
18 מעל הארץ   ומקץ שבעת ימים אחר[ים שלח א]ת ה[יונה ולוא]
19 יספה לשוב עוד הוא יום אח[ד לשנים עשר] החודש [באחד]
20 בשבת   ומקץ שלושים וא[חד יום בשלח היונ]ה אשר לוא יספ[ה]
21 שוב עוד חרבו המ[ים מעל הארץ ו]יסר נוח את מכסה התבה
22 וירא והנה [חרבו פני האדמה ברב]יעי באחד בחודש הראישון

« [1][En] l’an quatre cent quatre-vingt de la vie de Noé, *parvint à Noé* leur *fin* (6,13) ; Dieu [2]*a dit : ‘Mon esprit ne* demeurera *pas dans l’homme pour toujours’* (6,3a), et leurs *jours seront limités à cent vingt* [3]*ans* (6,3b) jusqu’à la fin des eaux du déluge ; et *les eaux du déluge recouvrirent la terre* (7,10b). *vacat En l’anné*e *des six cent* ans [4]*de la vie de Noé* (7,6)*, le deuxième mois*, le premier jour de la semaine, *le dix-sept du mois, ce jour*-là, [5]*jaillirent toutes les fontaines du grand abîme et les écluses des cieux s’ouvrirent*, *et il y eut la pluie sur* [6]*la terre quarante jours et quarante nuits* (7,11-12) jusqu’au vingt-sixième

(5) Une étude de la figure d’Abraham dans les manuscrits de Qumrân pour une communication en 2012 m’a été l’occasion de revoir de plus près plusieurs manuscrits, entre autres le manuscrit 4Q252, dont je donne ici ma lecture. Dans la traduction, les citations sont en italiques, et les références au livre de la *Genèse* sont indiquées par les seuls chapitres et versets, sans autre précision.

jour du troisième [7]mois, le cinquième jour de la semaine. *Et les eaux abondèrent sur la terre cent cinquante jours* (7,24), [8]jusqu'au quatorzième jour *du septième mois* (8,4a), le troisième jour de la semaine. *Et* à la fin des [9]*cent cinquante jours, les eaux cessèrent* (8,3b) pendant deux jours, le quatrième jour et le cinquième jour (de la semaine), et le sixième [10]jour, *l'arche s'arrêta sur les monts d'Hurarat* (6) *; c'*[*était le dix-septième jo*]*ur du septième mois* (8,4). [11]*Et les eaux allèrent en décroissant jusqu'*[*au di*]*xième mois*, *le premier* jour *du mois*, le quatrième jour de [12]la semaine, *apparurent les sommets des montagnes* (8,5). *Et c'est au bout de quarante jours* (8,6a), quand furent visibles les sommets des [13]montagne[s, *que*] *Noé* [*ou*]*vrit la fenêtre de l'arche* (8,6b), le premier jour de la semaine, c'était le dixième jour [14]du o[nzième] mois. *Et il lacha la colombe* (8,8a) *pour voir si les eaux avaient diminué* (8,bα), *mais ne* [15]*trouvant pas où reposer*, *elle revint vers lui* [*vers*] *l'arche* (8,9a). *Et il attendit encore sept a*[*utres*] *jours* [16]*et il* la *lacha de nouveau et elle revint vers lui, de*s feuilles *d'olivier arrachée*s *dans son bec* (8,10-11a). [C'était le vingt]-quatrième [17][jour] du onzième mois, le premier de la se[maine. *Et Noé sut que les eaux avaient diminué*] [18]*de dessus la terre* (8,11b). *vac. Et* dès la fin de *sept autre*[*s*] *jours*, [*il lacha*]*la* [*colombe et elle ne*] [19]*revint plus* (8,12) ; c'était le premier jou[r du douzième] mois, [le premier] [20]de la semaine. Et dès la fin des trente et u[n] jours [du lacher de la colomb]e *quand elle ne revint* [21]*plus* (8,12b), *les eau*[*x*] *séchèrent* [*de dessus la terre, et*] *Noé retira la couverture de l'arche* [22]*et il regarda*, *et voici* [*qu'était sèche la surface de la terre* (8,13b), le quatr]ième (jour de la semaine), *le premier du premier mois* (8,13aβ) (⇒ **II** 1)

Notes de lecture :

À la ligne 2, la lecture ידור transcrit la lecture originale connue des versions (LXX, Targ. Onqelos, Syr, V), et des auteurs anciens (Philon, Jub 5,8) au lieu de la leçon 'fautive', *hapax* du TM ידון. En effet, il n'est pas rare que dans des mains des 2[e] et 1[er] s. av. J.-C. le *reš* ne soit pas toujours distinct d'un *nun* final, ce qui expliquerait aisément la faute d'une copie à l'origine du ידון autrement inexplicable du TH. (7)

(6) Cette forme n'est pas sans rappeler phonétiquement la graphie akkadienne Urartu, voir aussi 1QIs[a] 37,38 (= XXXI 19).

(7) M.J. Bernstein, «4Q252 i 2 לא ידור רוחי באדם לעולם: Biblical Text or Biblical Interpretation», *RQ* 63 (1994) 421-27, qui opte pour le terme neutre de 'Commentaire', conclut à une réécriture interprétative du TM et non à un témoin textuel. Toutefois, il est difficile de conclure à une adaptation due au contexte, une faute du copiste n'est pas un *unicum*. Voir aussi du même, «4Q252: Method and Context, Genre and Sources», 61-79. Mon expérience de déchiffrement des manuscrits de Qumrân m'a donné plusieurs exemples de ces ressemblances graphiques.

À la ligne 10, corriger la faute typographique חתבה en התבה, et à la ligne 20, la restauration de l'éditeur ומקץ שלוש]ים ואחד ימים משלח את היונ[ה est beaucoup trop longue si on respecte les correspondances des lettres préservées aux quatre dernières lignes du fragment 2, à moins d'une correction supra-linéaire. En outre les traces de lettres non lues sous הוא יום de la ligne 19 semblent pouvoir être des restes de וא]חד, précédé de la tête d'un *mem* final elle-même précédée d'une tête de *yod*. Lire donc pour l'espace : ומקץ שלושים וא]חד יום בשלח היונ[ה. (8)

À la ligne 22, la restauration de l'*editio princeps* s'impose pour l'espace. (9)

Commentaire :

Ce début du texte reprend et explicite Gn 6,3 et 13 où est donné aux hommes un sursis de vie suite au péché des fils de Dieu avec les filles des hommes, voir aussi Jub 5,8. Le suffixe pluriel sans antécédent à קצם et à ימיהם renvoie directement à Gn 6,2-3.7.13 où Dieu se repentit d'avoir créé l'homme, (10) et décision prise, (11) il en avertit Noé (qui avait trouvé grâce à ses yeux Gn 6,8) en l'an 480 de sa vie ; le déluge se produisant en l'an 600 de sa vie (Gn 7,6.11), 120 années plus tard. La précision de la ligne 3 porte de fait sur le délai de vie accordé et sur la patience de la punition divine jusqu'à la venue du déluge, et non sur la durée maximale de vie accordée à l'homme. La précision des 480 ans de Noé veut en même temps donner une séquence

(8) La lecture de F. García Martínez & E. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition. I - 1QI-4Q273*, (Leiden-New York- Köln: Brill, 1997), p. 502, שלוש]ים יום לשלח את היונ[ה n'est pas davantage à retenir, ainsi que celle de J.L. Trafton, «Commentary on Genesis A (4Q252 = 4QCommGen A = 4QPBless)», *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*. Volume 6B, *Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents*, ed. by J.H. Charlesworth (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 203-219, p. 210, שלוש]ים ואחד יום משלח[ה, trop courte. Dans la restauration proposée, בשלח est un infinitif *pi'el* construit comme *nomen regens* sans la particule את pour l'espace, pour la construction, voir *e. g*. Gn 8,7.

(9) La restauration והנה [חרבו יום רביעי לשנת] באחד de García Martínez & Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 502, n'est pas à retenir, elle est trop courte et elle ne lit pas le mot en partie conservé à la deuxième cassure.

(10) Pour expliquer ce suffixe pluriel, il n'est pas nécessaire de faire appel à une source du type 'rewritten scriptural text', à la suite de J.M. Saukkonen, «Selection, Election, and Rejection: Interpretation of Genesis in 4Q252», in *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Nordic Qumran Network 2003-2006*, ed. by A. Klostergaard Petersen *et alii* (STDJ 80; Leiden.Boston: Brill, 2009), 63-81, p. 65 *et passim*. Le renvoi au livre biblique supposé bien connu suffit largement.

(11) Comparer à ce propos 4Q370 1 i 2-7.

chronologique que les couches rédactionnelles de Gn 5,32 où Noé est âgé de 500 ans, ne permettaient pas de saisir.

Dans un deuxième paragraphe après un court *vacat*, les calculs et les données calendaires du déluge sont en accord avec ceux de *Genèse* et des *Jubilés*, mais y sont en outre précisés le jour de la semaine selon le calendrier solaire essénien, avec des trimestres de 91 jours, mais rien ne se passe le sabbat comme pour souligner son caractère sacré, les dimanche, vendredi et mercredi étant le plus souvent concernés, et plus rarement les mardi et jeudi. Les 150 jours des lignes 7-8 incluent les 40 jours + 5 jours du troisième mois, + le trimestre de 91 jours + les 14 jours du septième mois. Le texte diffère de Jub 5,20-32 dans le récit du déluge. Et il n'est pas question de l'envoi du corbeau de Gn 8,7 (contrairement à 4Q254a 3), mais le triple lâcher de la colombe à sept jours d'intervalle suppose que le premier envoi pour une fois non précisé a eu lieu sept jours après l'ouverture de la fenêtre, le dix-sept du onzième mois, lui aussi le premier jour de la semaine.

Colonne II 1-14 [-22] :

1 באחד ושש מאות שנה לחיי נוח ובשבעה עשר יום לחודש השני
2 יבשה הארץ באחד בשבת ביום ההוא יצא נוח מן התבה לקץ שנה
3 תמימה לימים שלוש מאות ששים וארבעה באחד בשבת בשבעה
4 אחת ושש   נוח מן התבה למועד שנה
5 תמימה   ויקץ נוח מיינו וידע את אשר עשה
6 לו בנו הקטן ויומר ארור כנען עבד עבדים יהייה לאחיו ולוא
7 קלל את חם כי אם בנו כי ברך אל את בני נוח ובאהלי שם ישכון
8 ארץ נתן לאברהם אהבו   בן מאה וארבעים שנה תרח בצאתו
9 מאור כשדיים ויבוא חרן ואב[רם בן ש]בעים שנה וחמש שנים ישב
10 אברם בחרן ואחר יצא [אברם לבוא ל]ארץ כנען ששים שנה[וימת תרח]
11 העגלה והאיל והעז[לקח ויבתרם בתוך] אברם לשים איש לק[ראת רעהו]
12 האש בעברו[בין הגזרים האלה מח]צה לקח לו ומחצה[הקריב לאל]
13 לצאת אב[רם מאור כשדיים כי נתן לו (את) ארץ]כנען ל[רשתה כאשר דבר]
14 *vac]at*
[15-22]

[1]*en l'an six cent un* (8,13aα) *de la vie de Noé* (8,13a^{LXX}), et le dix-septième *jour du deuxième mois*, [2]*la terre étant sèche* (8,14), le premier de la semaine, ce jour-là *Noé sortit de l'arche* (8,18a), à la fin d'une année [3]complète de trois cent soixante quatre jours, le premier de la semaine, le dix-sept [4](du deuxième mois =) *vacat* (en) six (cent) un (sortit =) *vacat* Noé de l'arche, au temps fixé, une année [5]complète. *vacat Et Noé se réveilla de son vin et il sut ce que lui avait fait* [6]*son plus jeune fils. Et il dit :* « *Maudit soit Canaan* ! *Un esclave d'esclaves qu'il soit pour ses frères* ! » (9,14-25) Et il ne [7]maudit pas Cham, mais son fils,

parce que *Dieu a béni les fils de Noé* (9,1a), *et dans les tentes de Sem, Il veut demeurer* (9,27aβ). [8]*Une terre Il a donné à Abraham son ami* (2 Ch 20,7b^{LXX-L}). *vacat* Térah était âgé de cent quarante ans *à sa sortie* [9]*d'Ur des Chaldéens quand il entra à Haran* (11,31b), et Ab[ram était âgé de soi]xante-dix ans ; et cinq ans Abram [10]séjourna à Haran. Et après qu'[Abram]sortit [pour entrer au]pays de Canaan, soixante ans[, alors mourut Térah]. [11]*La génisse et le bélier et la chèvre Abram*[*prit, et il les partagea par le milieu*] *en plaçant chaque part vis*-[*à-vis de l'autre* (15,9-10a).] [12]*Quand le feu eut passé*[*entre ces morceaux* (15,17b), une moi]tié il prit pour lui, et l'autre (?)[il offrit à Dieu] [13]pour *la sortie d'Ab*[*ram d'Ur des Chaldéens*, *parce qu'Il lui donnait la terre de*]*Canaan en*[*héritage, comme Il avait dit* (15,7.21).] [14]*va*[*cat* [15-22]]

Notes de lecture :

À la ligne 4, les deux espaces blancs attestent que le manuscrit recopié était mutilé/barré/corrigé ou fautif par dittographie/doublet. En effet, le premier espace correspond précisément dans une graphie de l'époque à עשר לחודש השני ב sans יום, et le second à מאות יצא sans שנה de ces séquences déjà aux lignes 1 et 2. (12) Mais le *vacat* de la ligne 5 signale, lui, un changement de paragraphe.

À la ligne 10, lire ששים שנה.

À la ligne 11, restes de *zaïn* à la première cassure, et à la seconde *šin* est certain avec des traces de lettres pour לשים איש לק]ראת, malgré l'édition et les auteurs à sa suite.

À la ligne 12, les restes avant la cassure sont difficilement identifiables, au mieux ומחצה.

Commentaire :

La précision de la durée d'une année complète de 364 jours, allant du 17 du deuxième mois au 17 du deuxième mois de l'année suivante entend insister sur ce point de calendrier solaire en dissociant la constatation de la terre sèche (I 22 - mercredi) et la sortie de l'arche (II 2-4 - dimanche). Le texte diverge de Gn 8,13a.14-18 qui indiquent le 27 du deuxième mois pour l'assèchement complet de la terre et la sortie, alors que Jub 5,31-32 constate la terre sèche le 17 et la sortie de l'arche le 27 du deuxième mois. Ce faisant, ces précisions avaient introduit ici le comput d'une année luni-solaire de 354 jours, auquel il

(12) En prenant connaissance des études précédentes, je m'aperçois qu'une proposition approchante a été faite par T.H. Lim, «The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)», *JJS* 43 (1992) 288-98, p. 294, mais en reprenant intégralement la phraséologie précédente, ce que l'espace ne permet pas.

fallait ajouter 10 jours pour retrouver les 364 jours du déluge dans le TH ; c'est pourquoi la Septante a fait commencer le déluge le 27 du deuxième mois pour garder une année solaire complète (7,11). L'observance stricte du calendrier solaire par les Esséniens est une préoccupation constante de leurs compositions. Le dix-sept du deuxième mois, *au temps fixé* למועד, ne correspond à aucune fête de la Loi, alors que 4Q254a 3 y en a rattaché une (la fête des semaines est fixée au 15 du troisième mois, et Jub 6,1.17 la situe le troisième mois en relation avec la sortie de l'arche, précisant Gn 8,14 ss).

Le manuscrit passe ensuite à l'ivresse de Noé et à la malédiction de Canaan, le quatrième et plus jeune fils de Cham (Gn 10,6), précisant Gn 9,24-25, car Dieu a déjà béni les fils de Noé (Gn 9,1.18-19). (13) Il suit le texte hébreu en indiquant clairement, en cas de distraction ou d'hésitation du lecteur, que Dieu « veut demeurer dans les tentes de Sem », de même Jub 7,12, targ. *Onqelos* et *Neofiti*. (14) La phrase *« Une terre Il a donné à Abraham son ami »* (2 Ch 20,7b) qui conclut ce paragraphe avant le *vacat*, rattache le don de la terre à Abraham aux tentes de Sem, un fils de Noé et ancêtre de Térah père d'Abram, et à la bénédiction de Noé. De fait, seule la citation de *2 Chroniques* explique la forme 'Abraham' dans ce passage, puisque Dieu n'a pas encore changé son nom en *Genèse*, et alors qu'on aurait attendu l'article « le pays », défini en *2 Chroniques*, le mot l'est ici par le seul contexte, où « les tentes de Sem » où Dieu veut habiter, sont de fait la « terre qu'Il a donné à Abraham Son ami », le digne descendant de Sem. Le texte précise 'Abraham Son ami', comme le fait aussi Jub 19,9, alors que la *Genèse* ne dit rien à ce sujet, voir aussi CD III 2. La transition est ainsi assurée.

Dans un nouveau paragraphe entre deux *vacat*s (ll. 8-13), l'auteur s'intéresse à la chronologie de la vie d'Abram en conciliant Gn 11,26 et 12,4, et 15,13 et Ex 12,40-41. Il précise la chronologie du passage : en Gn 11,26 Térah engendre Abram à 70 ans et Abram arrive en Canaan à 75 ans ; Térah avait donc 145 ans quand Abram le quitta après 5 années passées ensemble à Haran, et il mourut à 205 ans à Haran (Gn 11,32), 60 ans plus tard. Il est possible que l'auteur a puisé ces précisions dans la *Chronographie* araméenne (4Q559) (15) et qu'il

(13) Précision reprise par le targum du *Pseudo-Jonathan* sur Gn 9,24 : « Maudit soit Canaan qui est son quatrième fils », qui ne peut renvoyer qu'à Cham, non à Noé.

(14) Mais correction marginale 'Japhet' dans le targum du *Pseudo-Jonathan*, alors que le TH a parfois été compris différemment. Il est clair que Japhet n'est ici aucunement réprouvé, le passage ne s'intéresse qu'au lignage de Sem, à l'exclusion implicite des deux autres.

(15) Voir E. Puech, « 4QpapChronologie biblique ar », in *Qumrân grotte 4.XXVII. Textes araméens, deuxième partie* (DJD XXXVII ; Oxford : Clarendon Press, 2009),

essaie d'expliquer par là les 400 ans d'esclavage en Égypte comparé aux 430 ans d'Ex 12,40-41. Il faut ajouter 30 ans (Abram avait 70 ans à l'arrivée à Haran et il avait 100 ans à la naissance d'Isaac) aux 400 ans (Gn 15,13) pour arriver aux 430 ans d'*Exode* 12. La précision de l'âge d'Abram n'est donc pas sans quelque importance : Térah avait 140 ans et Abram 70 ans quand ils entrèrent à Haran et Abram avait 75 ans quand il quitta Haran, est-il précisé. Comme Térah mourut âgé de 205 ans à Haran, (16) il est vraisemblable que « les soixante[... » à la cassure, ligne 10, se rapportent à la mort de Térah après le départ d'Abram : 205 - 145 = 60 ans plus tard, précision qui justifierait la restauration proposée ששים שנה[וימת תרח]. (17)

Enfin les lignes 11 à 13 reprennent des éléments de la conclusion de l'alliance en Gn 15,7 à 17 pour décrire, semble-t-il, un épisode toujours en rapport avec la sortie d'Ur et le don de la terre de Canaan, tel que les restes de mots et les espaces permettent de restaurer et de saisir le passage. (18) Mais cet épisode n'est pas directement lié à la promesse d'une descendance comme en *Genèse* 15. En effet, à chaque événement important en *Genèse*, Abram dresse un autel et offre un sacrifice, Gn 12,6-9 ; 13,4, imitant ici Noé à la sortie de l'arche en Gn 8,20, voir Jub 13,4.8-9. La ligne 13 devait donc assurer la transition au prochain paragraphe dont on n'a plus de restes, mais qui devait avoir pour thème la promesse du don du pays de Canaan à Abram où il entre après avoir quitté Ur des Chaldéens.

Après une lacune de 9 lignes qui pouvaient, entre autres, porter sur la conclusion de l'alliance et l'annonce de la naissance de l'héritier, Isaac dont il sera question à la colonne III, en lien avec la possession du pays, introduites par la ligne 13 précédant le *vacat* (voir Gn 17,16-19), l'expression « comme il est écrit » en III 1 doit introduire une citation explicitant ce qui précédait. Et « les douze hommes » (III 1-2)

263-289. 4Q559 frag. 2 précise qu'Abram engendra Isaac à l'âge de 99 ans et, à la naissance de son fils, il était âgé de 100 ans.

(16) Le Pentateuque samaritain fait mourir Térah à 145 ans, quand Abram le quitte pour Canaan, de même Philon, *De migratione Abr.* 177 et Act 7,2-4 où il meurt avant le départ d'Abram. En *Jub* 12,15 Térah et Abram ont passé 14 ans ensemble à Haran. Mais en 4Q225 2 i 2, il est question d'un séjour de Jacob, non d'Abram, à Haran pendant 20 ans.

(17) Un autre chiffre entre 61 et 69 est inattendu dans ce contexte, comme le proposent García Martínez & Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 502, en lisant : יצא [אברם אל]ארץ כנען ששי[ם וחמש שנה]. La restauration de la première lacune est bien trop courte et à la fin de la ligne, les traces ne correspondent pas à cette lecture qui donne un chiffre inexplicable.

(18) La restauration de García Martínez & Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 502, אב[רם אל ארץ]כנען, qui est beaucoup trop courte pour l'espace, n'est pas à retenir.

renvoyaient-ils aux ‘douze princes’ de la bénédiction d’Ismaël en Gn 17,20, ou mieux dans ce contexte aux ‘douze hommes’ de Dt 1,22-23 partis espionner le pays ?

4Q252 III 1-14[-22] :

1 כאשר כתוב [בספר על הערים אשר יבואו אליהן ויקחו מכמה]שנים
2 עשר אנשים[לחפר את הארץ וילכו האנשים סדומה ועמו]רה וגם
3 העיר הזאת[ישחית אל כי חטאתה כבדה מאוד אולי ימצא שם] צדיקים
4 אשר ל[וא יעשה משפט לכול העיר בעבורם והמדי]חים לבדם יחרמו
5 ואם לוא ימצא שם[צדיקים ישחית כול העם/איש וכול] הנמצא בה ושלל‹י›ה
6 וטפ‹י›ה ושאר ה[עיר הזאת ישרף באש כליל לאל והיתה תל]עולם וישלח
7 אבר‹ה›ם את ידו [ויקח את המלאכת לשחט את בנו ויקרא (ה)מלאך מן הש]מים
8 ויומר אליו עת[ה ידעתי כי ירא אל אתה ולוא חשכתה את בנכה את]
9 יחידכה מ[מני כי ברך יברככה והרבה ירבה את זרעכה ככוכבי]
10 ה[שמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעכה את שער אויביו]
11 ו[התברכו בזרעכה כול גויי הארץ עקב אשר שמעתה בקולו]
12 אל שדי יב[רך אותכה ויפרכה וירבכה והייתה לקהל עמים ויתן לכה]
13 [א]ת ברכת אביכה[אברהם לכה ולזרעכה אתכה לרשתה את הארץ]
14 [אשר לעו]לם תהי[ה נחלתכה
[15-22]

[1]comme il est écrit[dans le livre au sujet des villes où ils doivent aller : « *Ils prendront parmi vous*] [2]*douze hommes*[*pour explorer le pays* » (Dt 1,22-23). Et *les hommes allèrent à Sodome* (18,22) et Gomo]rrhe ; et aussi [3]cette ville[*Dieu va (la) détruire car* son *péché est très lourd* (18,21). *Peut-être y aura-t-il des*]*justes* (18,24), [4]de sorte qu’*il ne* [*soit pas fait de jugement pour toute la ville à cause d’eux* (18,25) et] seuls [*ceux qui éga*]*rent* (Dt 13,14) *seront voués à l’anathème* (Dt 13,16b) ? [5]Et à moins qu’il y soit trouvé [des justes, Il fera périr tous les hommes/tout le peuple(?) et *tout*]*ce qui s’y trouve* (Dt 20,11), *et ses dépouille*‹s› (Dt 13,17 ; 20,14) [6]et ses *enfant*‹s›, (Dt 20,14) et le reste de [cette *ville sera brûlé par le feu en offrande à Dieu, et elle deviendra une ruine*] *perpétuelle* (Dt 13,17). *Et Abra‹ha›m* [7]*étendit la main* [*et il saisit le couteau pour immoler son fils*, *mais un/l’ange appela du ci*]*el* [8]*et* lui *dit* (22,10-11a) : « *Maintena*[*nt je sais que tu crains Dieu, et* (*que*) *tu ne*] *m*[*’as pas refusé ton fils*,] [9]*ton unique* (22,12b.16b). *Il te comblera de bénédictions et Il rendra ta postérité aussi nombreuse que les étoiles du*] [10]*c*[*iel et que le sable qui est sur le rivage de la mer, et ta postérité conquerra la porte de ses ennemis*.] [11]*E*[*t par ta postérité se béniront toutes les nations de la terre, en retour, parce que tu as obéi à* sa *voix*] (22,17-18). [12]*El Shaddaï* [*te*] *bé*[*nira, Il te fera fructifier et multiplier et tu deviendras une assemblée de peuples, et Il te donnera*] [13]*la bénédiction de ton père*[*Abraham, à toi et à ta descendance avec toi, pour posséder le pays* (?) (28,3-4[LXX]), [14]qui (?) *à ja*]*mais ser*[*a ton héritage* (Ps 37,18(?) »...[15-22]]

Notes de lecture :

À la ligne 3, la lecture הזאת est préférable à une graphie pleine הזואת parfois avancée.

À la ligne 4, lire certainement אשר ל]וא au début de la ligne, au lieu de אנוכ[י] לא de l'édition suivi par les auteurs, et à la deuxième cassure lire והמדי]חים, *ḥet* étant de lecture assurée. (19)

Aux lignes 13 et 14, respectivement faibles traces de *he* et de *waw*, probable.

Commentaire :

Le bas de la colonne précédente devait traiter du pays de Canaan que Dieu a promis à Abram, pays que semblent avoir exploré les 'douze hommes' d'après la citation probable en III 1-2, prise ailleurs qu'en *Genèse*. (20) Cette exploration par les douze hommes (Dt 1,22-23), comme allusion indirecte à la visite des trois ou deux 'anges-visiteurs' d'Abraham (*Genèse* 18-19), introduit le rapport sur la perversité et l'idolâtrie des habitants de Sodome et Gomorrhe que Dieu va détruire. Car ces villes font ici partie intégrante du pays exploré où réside Lot, le neveu d'Abraham, comme c'est le cas en Ez 47,18, et elles ne sont pas à la frontière du pays de Canaan comme le décrit Gn 10,19. (21) L'intercession d'Abraham (22) est ici très abrégée et à la troisième personne, comme une sorte de réécriture du passage biblique. L'argumentation ensuite renvoie manifestement aux lois deutéronomiques concernant les villes idolâtres du pays que Dieu a donné en héritage aux

(19) Malgré l'explication de Brooke, «Some Remarks on 4Q252 and the Text of Genesis», 21. Bernstein, «4Q252: From Rewritten Bible to Biblical Commentary», *JJS* 45 (1994) 1-27, p. 5, n. 16, propose une restauration un peu différente des seules lignes 7-8, mais le manuscrit n'emploie jamais le tétragramme.

(20) Tzoref, «4Q252: Listenwissenschaft and Covenantal Patriarchal Blessings», 345 et 347, estime qu'on a affaire ici aux douze princes de la bénédiction d'Ismaël de Gn 17,20 à restaurer au bas de la colonne II, afin de garder la succession des bénédictions du livre ; mais cela paraît peu probable, et déjà Saukkonen, «Selection, Election, and Rejection: Interpretation of Genesis in 4Q252», 73-74, en faveur de cette possibilité. G. Brooke, «The Genre of 4Q252: From Poetry To Pesher», *DSD* 1 (1994) 160-79, p. 168-70, ne se prononce pas, de même en «4QCommentary on Genesis A», 202 et renvois, où le changement de « princes » en « hommes » fait quelque difficulté, même avec le grec.

(21) Voir la remarque pertinente de Bernstein citée par Brooke, «The Genre of 4Q252: From Poetry To Pesher», 170. En 4Q180 2-4 ii, la mention des deux villes suit directement l'apparition des trois hommes à Mambré.

(22) En relisant, le copiste a corrigé le nom avec insertion du *he* en III 7 car le changement du nom a eu lieu avant cet épisode en Gn 17,5, tout comme il a corrigé les singuliers en pluriels aux lignes 5-6.

pères, en les vouant à l'anathème selon les lois de la guerre (Dt 13,13-17 ; 20,11.14, lois reprises également en *11QRouleau du Temple* [= 11Q19] LV 2-14). L'auteur fait a priori appel aux douze hommes explorateurs de Dt 1,22-23 et aux lois mosaïques de Dt 13,13-17 et 20,11.14 comme arguments scripturaires à effet rétroactif pour la période patriarcale, tout comme la mention des « douze hommes » suppose l'existence des douze tribus.

Peu de lignes sont consacrées au sacrifice d'Isaac qui commence de façon abrupte, sans *vacat*. L'auteur a omis une grande partie du dialogue avec l'ange, et a réuni, en les abrégeant, les deux messages de l'ange (Gn 22,10-11a.12b-16b.17.18). (23) Il insiste sur la fidélité d'Abraham, qui est la condition des bénédictions divines, ce qui semble précisé aux ll. 9-11, si on retient la proposition de restauration reprenant Gn 22,17-18. (24) Ainsi est toute indiquée la transition pour la transmission de la bénédiction d'Abraham (25) à son petit-fils Jacob par Isaac son père aux lignes 12-13 (Gn 28,3-4), bénédiction toujours en fonction de la possession du pays. La descendance du patriarche est assurée. Aux lignes 13-16 la phraséologie, reprise possible de Ps 37,18, peut tout aussi bien paraphraser Gn 28,4.

Après une lacune de huit lignes, vient la mention d'Amalek, petit-fils d'Ésaü (Gn 36,9-12), et de sa destruction définitive (IV 1-3), suivie des bénédictions de Jacob et les précisions sur le messie davidique (*Genèse* 49) qui devaient occuper toute la finale du manuscrit. L'absence de quelque mention d'Abram en Égypte (Gn 12,10-13,1) et à Gérar (Gn 20,1-18), ainsi que celle du cycle de Joseph, épisodes qui se passent hors du pays de Canaan, (26) ainsi que l'insistance sur l'importance de la terre que Dieu a donnée à Abraham (II 8) dans la

(23) Dans le TH l'ange est déterminé : « l'ange de Yahveh ». Jub 18,11 décrit Isaac comme « le premier-né » peut-être en allusion à la Pâque, alors que le manuscrit garde « ton unique » à la suite de Gn 22,12.16.

(24) Il est possible et même probable — les traces et les espaces ne s'y opposent pas — qu'il faille insérer à la suite, aux lignes 9-11, la citation à la troisième personne : l'auteur aurait réuni en un seul message abrégé les deux messages de l'ange. Sh. Tzoref, «4Q252: Listenwissenschaft and Covenantal Patriarchal Blessings», 345 et 348, estime qu'il y a, dans ces lignes, de l'espace pour l'épisode à Gérar et des bénédictions à Isaac : Gn 26,3-4.24, mais Gérar est en territoire Philistin aux mains d'Abimélek, hors du pays de Canaan, en conséquence ce renvoi paraît de loin moins probable.

(25) Abraham est qualifié ici de « ton père », comme dans le Pentateuque samaritain et l'hébreu traduit par le grec, mais expression absente du TH 28,4.

(26) Voir Brooke, «The Genre of 4Q252: From Poetry To Pesher», 177. On peut difficilement invoquer l'aversion idéologique et théologique des qumraniens envers les descendants de Joseph, Éphraïm et Manassé, qui n'est pas le centre de préoccupation de cette composition, comme l'estime S.L. Berrin, *The Pesher Nahum Scroll from*

sélection et le traitement de séquences de *Genèse* 6 à 49, mettent bien en relief le centre d'intérêt principal de cette composition : la possession perpétuelle du pays et sa justification, et les conditions pour recevoir cet héritage et bénéficier des bénédictions promises à Abraham et à sa descendance. Comme IV 1 traite de la naissance d'Amaleq, petit-fils d'Ésaü et de sa disparition définitive, il est probable qu'aux lignes III 15 -22 prenaient place la mention de la fuite de Jacob auprès de son oncle Laban et des épousailles de Léa et de Rachel (Gn 28,1-4) ainsi que la naissance de ses fils (Gn 29,31-30,24, voir 28,13-15 ; 35,9-12) dont il sera question par la suite. En contrepartie, devaient être décrits les mariages d'Ésaü avec des femmes cananéennes et hittites (Het est fils de Canaan) et avec des épouses ismaélites, ainsi que sa descendance qui ne peut hériter du pays (Gn 26,34-35 ; 27,46 ; 28,6-9). Ainsi s'opérerait la transition avec la mention de Timna, la concubine d'Éliphaz, fils d'Ésaü ; seraient alors au centre de la colonne III la bénédiction d'Abraham à Isaac et à Jacob en vue de la possession du pays et, à l'opposé, la malédiction d'Ésaü, bien que fils aîné d'Isaac, qui dut migrer en Séïr-Édom, hors de Canaan.

Colonne IV 1-8[-22] :

1 תמנע היתה פילגש לאליפז בן עשיו ותלד לו את עמלק הוא אשר הכ[ה]
2 שאול כאשר דבר למושה באחרית ה‹י›מים תמחה אתזכר עמלק
3 מתחת השמים ברכות יעקוב ראובן בכורי אתה
4 ורישית אוני יתר שאת ויתר עוז פחזתה כמים אל תותר עליתה
5 משכבי אביכה אז חללתה יצועיו עלה פשרו אשר הוכיחו אשר
6 שכב עם בלהה פילגשו ו[א]מר כמים פחז[תה ע]ל[ה] משכבי ראובן הוא
7 ראשית ערכו כי הוא[בכור משני]ם עשר צמח אברהם ויצחק ויעקוב[ולו]
8 [היתה הבכורה ואשר אמר]אז חללת[ה]משכב אביכ[ה פשרו אשר
9 חטא ראובן והבכורה נתנה לאחיו
[22-10]

[1]*Timna était la concubine d'Éliphaz, fils d'Ésaü, et elle* lui *enfanta Amaleq* (36,12a), c'est lui que *frappa* [2]Saül (voir 1 S 14,48 ; 15,3.7) *vacat*, comme il avait dit à Moïse : « À la fin des jours *tu effaceras le souvenir d'Amaleq* [3]*de dessous les cieux* » (Dt 25,19aβ). *vacat* Les bénédictions de Jacob : « *Ruben, tu es mon premier-né* [4]*et les prémices de ma virilité, excellent en fierté et excellent en puissance, tu as débordé comme l'eau ; tu ne seras pas comblé, tu es monté* [5](*sur*) *la couche de ton père, alors tu as souillé* son *lit en* (y) *montant* » (49,3-4bα). *vacat* Son interprétation est

Qumran: An Exegetical Study of 4Q169 (STDJ 53; Leiden-Boston: Brill, 2004), 110-15, voir ci-dessous pour Joseph.

qu'il l'a réprouvé parce [6]qu'il a couché avec Bilhah, sa concubine. Et il [a] dit : '*Comme l'eau tu as débo*[*rdé en mo*]*nta*[*nt*] (*sur*) *ma couche*'. *Ruben*, c'est lui [7]*les prémices de* sa valeur, car il est, lui, [l'aîné de douz]e, le rejeton d'Abraham, d'Isaac et de Jacob [et à lui] [8][revenait la primogéniture (?). Et ce qu'il a dit : «]*Alors tu as souillé la couche de ton père*. »[Son interprétation est [9]que Ruben a péché et la primogéniture a été donnée à ses frères ... [10-22] (*Siméon* et *Lévi, Juda* = 49,5-9)]

Notes de lecture :

À la ligne 6, la lecture ו[א]מר בכו[רי]א[תה de l'édition suivie par les auteurs n'est pas possible. Lire ainsi au mieux les restes de lettres : ו[א]מר כמים פחז[תה ע]ל[ה] משכבי, *mem* semble en partie pris sous la tête du *kaf* et le pli devait contenir le *he*.

À la ligne 7, lire ערכו כי הוא[בכור. Puis les traces de lettres sont difficiles à interpréter, mais on devine au mieux sur PAM 43.381 la séquence]ם עשר צמח אברהם ויצחק ויעקוב, à restaurer sans doute ainsi : בכור משני]ם עשר צמח אברהם ויצחק ויעקוב.

À la ligne 8, lire, semble-t-il, les traces comme suit : אז חללת]ה [משכב אביכ]ה, précédé de ואשר אמר (traces sur PAM 43.381), voir V 1 (?). Au début de la ligne, on peut comprendre היתה הבכורה en reportant ולו à la fin de la ligne 7, sans traces apparentes de *lamed* ligne 8. La suite devait porter une formule d'introduction de l'interprétation, soit פשרו אשר comme à la ligne 5, ou un pronom ראובן הוא // חטא והבכורה נתנה לאחיו, voir l. 6, ou même ובכורתו נתנה לאחיו. Il est à espérer que d'autres photographies permettront de vérifier ou de préciser les traces de ce qui paraît bien être la lecture et le sens de ces lignes.

Commentaire :

La première explication rappelle une première défaite d'Amaleq par Saül selon 1 S 14,48 et 15,3.7. La seconde explication après un *vacat* est présentée comme une application de l'ordre divin à Moïse en Dt 25,19, car Saül ayant épargné Agag, l'ordre n'avait pas été définitivement exécuté et des ennemis existent encore, d'où la précision « À la fin des jours » qui est une expression biblique certes bien connue mais aussi une caractéristique des compositions esséniennes. (27)

(27) Cette caractéristique essénienne (voir A. Steudel, «אחרית הימים in the Texts of Qumrân», *RQ* 62 [1993] 225-46) est ici accompagnée et renforcée par les formules techniques d'introduction des interprétations exégétiques : הוא אשר ou כאשר דבר et ו[א]מר ou פשרו אשר.

Amaleq devient ainsi la figure de l'ennemi eschatologique type qui sera détruit par le véritable Israël dans les combats des derniers jours en accomplissement de l'oracle de Balaʿam (Nb 24,20). L'emploi de l'expression באחרית ה‹י›מים jointe à la citation de Dt 25,19aβ à la ligne 2 assure la transition de l'épisode d'Amaleq en Gn 36,12 à Gn 49,1 introduisant un nouveau paragraphe sur « les bénédictions de Jacob », mais l'expression comme telle est absente de Gn 49,1, bénédictions qui doivent réaliser la parole de Moïse ; ce lien est souligné encore par l'inceste de Ruben en Gn 35,22 avec la concubine de Jacob, voir פילגש aux lignes 1 et 6.

Le nouveau paragraphe reprend la sentence de Jacob sur Ruben son premier-né, en suivant en grande partie le TH de Gn 49,3-4, sans כחי et כי mais avec des variantes פחזתה, leçon attestée par le Samaritain, les LXX, le Syriaque et les targums, et יצועיו. L'interprétation est introduite par la formule typique du *pesher* qumranien פשרו אשר. (28) La formule ici isolée introduit une section parénétique interprétant le texte biblique des bénédictions de Jacob en fonction des événements passés et d'événements futurs selon les attentes de la Communauté, dans une sorte de vision prophétique, comme en CD IV 4 et VI 11 באחרית הימים. Une partie de l'interprétation nous échappe, mais la réprobation du fils aîné vient en tête avec sa motivation, dans la ligne de la réprobation de Canaan et de celles d'Ismaël et d'Ésaü, eux aussi des premiers-nés. Suivant la ligne directrice tout au long de ce manuscrit, et en s'inspirant des targums *Onqelos, Pseudo-Jonathan* et *Neofiti* en 49,3, (29) il est suggéré, avec grande vraisemblance, de comprendre les traces d'encre que, suite au péché de Ruben l'aîné, les droits de la primogéniture qui lui étaient dévolus, sont passés à d'autres de ses frères, en particulier à Lévi et à Juda, les deux oints. (30) La restauration *e. g.* se veut dans le style et l'espace de ces lignes en attendant vérification à l'aide de meilleures photographies.

(28) La formule est bien connue des *pesharîm* thématiques, voir 4Q174 1-2 i 14.19, 4Q177 1-4 6 ; 10-11 9, 4Q180 1 1.7, 4Q464 3 ii 7, 11Q13 II 12.17, CD IV 14, toutes des compositions contemporaines de 4Q252.

(29) Le targum *Neofiti* comprend ainsi le v. 3 : « Ruben, tu es mon premier-né, ma force et le commencement de ma peine. Tu étais destiné à prendre trois parts de plus que tes frères : la primogéniture était à toi, la royauté et le souverain sacerdoce t'étaient destinés. Parce que tu as péché, Ruben, mon fils, la primogéniture a été donnée à Joseph, mon fils, la royauté à Juda et le souverain sacerdoce à la tribu de Lévi. » (Traduction de R. Le Déaut).

(30) Le messianisme bicéphale est bien attesté à Qumrân, voir *e. g.* E. Puech, « Messianisme, eschatologie et résurrection dans les manuscrits de la mer Morte », *RQ* 70 (1997) 255-98, p. 255-86.

Dans la suite de la colonne, devaient prendre place les bénédictions de Siméon et de Lévi en particulier, le père du sacerdoce, (31) et les débuts de la bénédiction de Juda (Gn 49,8-12), bénédiction qui se poursuit à la colonne V avec l'interprétation de Gn 49,10, certainement cité en bas de colonne IV.

Colonne V 1-7[-22] :

1 ואשר אמר לו]א יסור שליט משבט יהודה בהיות לישראל ממשל
2 [ולוא יכ]רת יושב כסא לדויד כי המחקק היא ברית המלכות
3 [ואל]פי ישראל המה הדגלים   עד בוא משיח הצדק צמח
4 דויד כי לו ולזרעו נתנה ברית מלכות עמו עד דורות עולם אשר
5 שמר בר[ית מלכות עמו הוא דורש]התורה עם אנשי היחד כי
6 [ברית הכהונה(?) אשר שמר התורה באחרית הימי]ם היא כנסת אנשי
7 [עצתו/עצת היחד(?).. אש]ר נתן
[8-22]

[[1]Et ce qu'il a dit : « *Il ne*] *sera pas écarté* un souverain de *la tribu de Juda* (49,10aα) quand Israël aura la domination, [[2]et *il ne sera pas re-*] *tranch*é *un occupant du trône de David* (Jr 33,17). Car *le bâton,* c'est l'alliance de la royauté [[3]et les mil]liers d'Israël, ce sont *les étendards* (49,10aβ) *vacat jusqu'à la venue* du messie de justice (49,10bα), le rejeton de [4]David, car *à lui* et à sa descendance a été donnée l'alliance de la royauté de son peuple jusqu'aux générations perpétuelles. Celui qui [5]a gardé l'al[liance de la royauté de son peuple, c'est le scrutateur de] la loi avec les hommes de la communauté, car [[6]l'alliance du sacerdoce (?) qui a gardé la loi à la fin des jour]s (?), c'est l'assemblée des hommes de [[7]son conseil/du conseil de la communauté (?)... (à?) qu]i il a donné [[8-22] ... (Zabulon, Issachar, Dan, Gad, Asher = 49,11-20a)].

Notes de lecture :

À la ligne 1, l'espace à la marge demande de lire : ואשר אמר לו]א. (32) Et au début de la ligne 2, l'espace favorise la restauration avec la coordination ולוא, pour une coupure de la phrase.

À la cassure de la ligne 5, restes de la tête et du coude du *bet* probable et trace d'un jambage, *reš* ?

(31) Ces éléments sont bien présents dans le *Neofiti* qui précisait aux versets 1 et 2 les bénédictions de Jacob, mais aussi les naissances d'Ismaël et les fils de Qeturah et d'Ésaü, son frère, tous de lignées impures, et donc exclus. Cette manière de comprendre est déjà celle du *Testament de Lévi* araméen connu à Qumrân, et elle donnerait quelque appui à l'antiquité de l'interprétation retenue par le *Neofiti*.

(32) Trafton, «Commentary on Genesis A», 216, lisant לו]א יסור en début de ligne, ne respecte pas la distance à la marge.

À la cassure de la ligne 6, restes vraisemblables de *mem* final suggérant une possible restauration *ad sensum*, mais auparavant on peut hésiter entre ברית המלכות ou ברית הכהונה.

Commentaire :

Paraphrasant Gn 49,10, l'auteur joue sur les deux sens de שבט « sceptre » et « tribu » en décomposant en שליט משבט « un souverain issu de la tribu de », et rejoint par là la leçon de la Septante οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ 'Ιούδα « il ne manquera pas de chef issu de Juda ». (33) La lecture du *waw* au début de la ligne 2 mettrait l'introduction de la citation de Jr 33,17 כי כה אמר יהוה לא en parallèle avec celle de Gn 49,10aα de la ligne 1 ואשר אמר לו[א. (34) L'interprétation vise ici une continuité dynastique issue de la tribu de Juda. Ainsi le comprend aussi le *Rouleau du Temple* (11Q19) LIX 16-21 : « Mais s'il suit mes règles et observe mes commandements et fait ce qui est droit et bon en ma présence, il ne lui sera jamais retranché quelqu'un parmi ses fils qui s'asseye sur le trône royal d'Israël... ». Mais le mot המחקק « le bâton » peut difficilement être compris « le législateur » (35) dans une orthographe défective qui est très rarement celle du manuscrit (comparer המחוקק de CD VI 7), (36) ou même celle du participe *pu'al* « ce qui est décrété », il désigne a priori « le sceptre (de commandement) », l'insigne même du pouvoir royal. Le syntagme « l'alliance de royauté » de l'interprétation qui est comparable à « l'alliance du sacerdoce » de Nb 25,13 et au « royaume du sacerdoce » opposé au « royaume du glaive » du *Testament de Lévi* araméen (1Q21 1 2 et 3+26 2 (= *Test. Lévi*. Bodleian a 2), (37) garantit lui aussi la permanence de la dynastie davidique dans la ligne du Ps 89. La fin du verset Gn 49,10aβ מבין רגליו a été lue (ou portait ?) דגליו comme dans le Pentateuque samaritain (38) et interprétée הדגלים dans le même sens pour comprendre « les étendards/enseignes », une figure de style pour désigner les divisions du peuple en arme dans les camps,

(33) Les targums *Onqelos*, *Pseudo-Jonathan* et *Neofiti* ont compris que rois, princes et scribes docteurs de la loi ne manqueront pas à la maison de Juda jusqu'à ce que vienne le roi messie à qui appartient la royauté et à qui se soumettront tous les royaumes.

(34) La citation de Jr 33,17 a des parallèles en 1 R 2,4 ; 8,25 ; 9,5 et 2 Ch 6,16.

(35) Les targums du *Pseudo-Jonathan* et *Neofiti* ont précisé et identifié le המחקק à qui enseigne la loi.

(36) Les LXX ont cependant compris le participe actif καὶ ἡγούμενος « ni un guide ».

(37) Voir E. Puech, « Notes sur le *Testament de Lévi* de la grotte 1 (*1Q21*) », *RQ* 82 (2003) 297-310, p. 297-300.

(38) La confusion *dalet* - *reš* est fréquente dans plusieurs mains, elle peut être ancienne et vaut dans les deux directions.

« les troupes » (voir *Nombres* 2) ; cette interprétation, malgré l'inversion de sa formulation, découle du syntagme « les mil]liers d'Israël », formule qu'on retrouve aussi en 1QSa I 14 pour désigner la Communauté. (39) L'hébreu (TH) רגליו « ses jambes/pieds » pouvait aussi être compris comme « ses fantassins » suivant l'image militaire après le bâton (de commandement), mais le targum du *Pseudo-Jonathan* (« *de sa race* ») et les LXX (ἐκ τῶν μηρῶν αὐτῷ « issu de ses cuisses ») en ont fait une autre interprétation.

Après un *vacat* soulignant l'importance du terme, le texte continue le verset de Gn 49,10b, et interprète l'énigmatique שילה, lu (?) שילו-*šēlô* « ce qui lui est réservé » ou « ce/celui qui lui appartient » comme l'ont fait respectivement les versions (LXX, Syr., targ. *Onqelos*, *Pseudo-Jonathan* et *Neofiti*) « jusqu'à la venue du roi Messie », mais en lui donnant un titre « le messie de justice (*ou* légitime) », (40) explicitant ainsi les שליט משבט et יושב כסא לדויד des lignes 1-2, en précisant « le rejeton de David ». (41) L'Oint/Messie légitime attendu doit être issu de Juda et du lignage davidique comme l'annonçaient Jr 23,5 : « Je susciterai à David un rejeton de justice qui réalisera le droit et la justice », et 33,15 (voir Ez 34,23 ; 37,24, Lc 1,32). « Le rejeton de David » de cette interprétation est celle encore de 4Q174 1-2 i 10-13 interprétant 2 S 7,11-14 et Am 9,11, de même en 4Q161 7-10 iii 22-25, (42) termes repris en 4Q285 7 3-5. Le terme עד בוא dans son acception inclusive se retrouve plusieurs fois dans les compositions esséniennes : 1QS IX 11, CD XX 1, XIX 10-11, XII 23-XIII 1, XIV 19 = 4Q266 10 i 12.

(39) Voir Y. Yadin, «Some Notes on Commentaries on Genesis XLIX and Isaiah, from Qumran Cave 4», *IEJ* 7 (1957) 66-68. Mais on ne peut pas comprendre מל]פי ישראל «les maî] tres d'Israël», avec Niccum, «The Blessings of Judah in 4Q252», 255, reprenant une lecture du *Neofiti* « les docteurs de la loi ».

(40) Cette interprétation palestinienne ancienne est encore connue de Justin « celui à qui c'est réservé (ᾧ ἀπόκειται) » (*Dialogues* 120 3-4) et d'Irénée *quoadusque veniat cui repositum est* (*Adversus Hæreses* IV 10 2).

(41) Ainsi l'a aussi compris Origène (*Peri Archon* IV 1 3, version latine, le grec ne lit pas la négation) : « *Les princes venant de Juda ne feront pas défaut, ni les chefs sortis de sa race, jusqu'à ce que vienne celui à qui a été réservé*, le royaume évidemment, *et qu'arrive l'attente des nations* ? », « ce qui est réservé » renvoyant à la royauté, et « celui pour qui cela est réservé » renvoie au Messie, le Christ, voir *Origène, Traité des principes*, Tome III, par H. Crouzel et M. Simonetti (SC 268 ; Paris : Le Cerf, 1980), 266-69.

(42) (Sur Is 11,1-5) « [22]L'interprétation de la parole concerne le rejeton de] David qui se tiendra à la fi[n des jours pour sauver [23]Israël et pour détruire] ses [ennemis. Et Dieu le soutiendra par [un esprit de vaillance [et par son esprit de [24]sagesse, et Il lui donnera un tr]ône de gloire, une couronne de sa[inteté] et des vêtements de broder[ie, [25]et Dieu mettra un sceptre] dans sa main, et sur toutes les nat[ion]s il dominera. »

Les restes de la ligne 6 ont préservé le début de l'interprétation de Gn 49,10bβ où יקהת est compris « assemblée », suivant en cela l'explication que Lévi donne du nom de son fils קהת à sa naissance. (43) Dans la colonne précédente, la bénédiction de Lévi devait sans doute insister sur la précellence de l'alliance du sacerdoce sur celle de la royauté. Ainsi seraient ici mises en parallèle « l'alliance de royauté » et « l'alliance du sacerdoce » (Nb 25,13, Si 45,24-26, 1QSb III 26) déjà présentes en Jr 33,15.17-18 et Za 4,14, et le *Testament de Lévi* araméen (voir ci-dessus), pour les deux oints, le sacerdoce étant le gardien de la loi (1QS VI 3, VIII 1.5.11.22, 1QSb IV 26). Déjà en s'adressant au roi-prêtre hasmonéen Jonathan, l'épilogue de 4QMMT soulignait l'importance de l'étude de la loi et de son authentique interprétation pour bénéficier des bénédictions divines et non des malédictions. (44) Dans ce passage sur la bénédiction de Juda, l'interprétation semble bien reprendre ce point de vue de la Communauté, voir l'interprétation de Nb 21 en CD VI 2-11 sur le *midrash* du puits = loi, le scrutateur de la loi et les hommes de son conseil, (45) et 4Q254 4 pour les mentions des deux oints, des gardiens des commandements divins et des hommes de la communauté. (46)

Le reste de la colonne devait continuer avec l'interprétation de la bénédiction de Juda en fonction de la communauté à qui a été confiée la réalisation de la promesse messianique et eschatologique, (47) et

(43) Voir le *Testament de Lévi* araméen, Cambridge c 5-7 : « [5]et je l'appelai Qahat. Et je vis qu'à lui [6]serait l'assemblée (כנסת) de tout le peuple et qu'à lui serait [7]le grand sacerdoce pour tout Israël. », *Testament* connu à Qumrân, voir E. Puech, « Le *Testament de Lévi* en araméen de la geniza du Caire », *RQ* 80 (2002) 511-56, p. 535, ainsi compris aussi par Aquila. Les LXX ont traduit προσδοκία « attente » l'hébreu sur une racine קוה « attendre » homonyme à celle de « assembler ». On ne peut suivre là encore l'exégèse de Niccum, «The Blessings of Judah in 4Q252», 257-58, à propos de ce passage.

(44) Voir E. Puech, « L'épilogue de *4QMMT* revisité », in *A Teacher for All Generations. Essays in Honor of James C. VanderKam.* Volume One, ed. by E.F. Mason, S.I. Thomas, A. Schofield, E. Ulrich (JSJSup. 153/1; Leiden-Boston: Brill, 2012), 309-39.

(45) Voir Brooke, «The Thematic Content of 4Q252», *JQR* 85 (1994) 33-59, p. 54 : «Since Judah is sometimes used as a designation of the community and the «men of the community» are explicitely referred to in 4Q252 5:5, it is likely that the interpretation of Gen 49:10 should be understood in close proximity with other community texts», ce que Niccum, «The Blessings of Judah in 4Q252», 259, conteste.

(46) Voir Brooke, «4QCommentary on Genesis A», 223-24.

(47) La lecture des traces de la ligne 7 ne favorise pas la lecture du nom Nathan (le prophète ou le fils aîné de David), comme le suggèrent Brooke, «4QCommentary on Genesis A», 206, et Saukkonen, «Selection, Election, and Rejection: Interpretation of Genesis in 4Q252», 76-77, même si le nom est présent dans la liste généalogique de Lc 3,31.

donner aussi quelques indications des ‘bénédictions’ de Zabulon, Issachar, (48) Dan, (49) Gad, (50) Asher.

Colonne VI 1-4[...] :

1 אשר/והוא]// יתן מעדני י[בול הארץ(?)..[
2 שפר עמ[ו] .[..[
3 את ה[ארץ (?)..[
4 האר[ץ
[5-22 ?]

(*Asher*) *et lui* //] [1]*il donnera les délices des* pro[duits du pays (?) ... (49,20b)...(Nephtali)..., c’est ...] [2]*la beauté* de [son]peuple[.. (49,21b)... (Joseph)...] [3]le [pays (?)...] [4]le pay[s... [5-22 ?] (Benjamin, 49,22-27), (49,28)...]

Notes de lecture :

À la ligne 2, le jambage court et légèrement cambré devrait être lu *mem*, puis trace de lettre(s) sur PAM 41.708.

À la ligne 3, il y a une grande probabilité de devoir lire encore une fois dans ce contexte את ה[ארץ.

À la ligne 4, la lecture האר[ץ paraît assurée.

Commentaire :

Interprétant Gn 49,20b sur les produits de la bénédiction d’Asher, il est possible et probable que le mot à la cassure soit à lire י[בול הארץ, voir Jg 6,4, « les produits du pays (de Canaan) » qui s’accorderait avec מעדני dans le contexte de Gn 49,20 (51), de préférence à י[שראל ou י[הודה, voir l’expression en Gn 49,15. Comme le verbe est au masculin singulier, le sujet doit être le nom ou le pronom אשר/והוא à la fin de la ligne 22 de la colonne V, voir Gn 49,20b.

(48) Les targums du *Pseudo-Jonathan* et *Neofiti* ajoutent à la beauté des fruits du pays l’étude de la loi, elle aussi thème essénien important.

(49) Pour des restes d’interprétations des bénédictions d’Issachar et de Dan, voir 4Q254, fragments 5-6.

(50) Les trois targums attribuent à Gad une importance dans le passage du Jourdain et l’entrée en terre promise.

(51) Comme appui, noter la lecture du targum *Neofiti* : « Qu’ils sont beaux les fruits de votre terre ! Voici qu’elle produira des fruits, les délices des rois des fils d’Israël », de même veine est le targ. du *Pseudo-Jonathan*.

À la ligne 2 le premier mot qui semble reprendre la finale de Gn 49,21 de la bénédiction à Nephtali, devrait appartenir à une brève interprétation du verset, peut-être עמ]ו « la beauté de [son] peuple » (?), mot bien présent à la colonne V. (52)

Aux lignes 3 et 4, les restes s'accommoderaient bien à la mention du pays, qui est la possession accordée aux patriarches et à leur descendance, depuis la promesse à Abraham. Dans le cadre des bénédictions messianiques et eschatologiques des fils de Jacob, la bénédiction sur Joseph (53) qui n'est plus ici directement lié à son séjour en Égypte mais est vu comme un des douze fils de Jacob, lui donne droit à une part de l'héritage dans la possession du pays, (54) et sans doute même, compte tenu de la répétition du mot défini, au droit à la primogéniture dans la possession du pays comme le rapportent plus tard les targums *Onqelos*, *Pseudo-Jonathan* et *Neofiti*. (55) Il est probable qu'ensuite la colonne poursuivait quelqu'autre interprétation des bénédictions de Joseph, le « nazîr d'entre ses frères » (Gn 49,26) et des bénédictions de Benjamin comme en Gn 49,22-27, (56) suivie d'une conclusion sur la bénédiction des douze dans la possession du pays, comme Gn 49,28 (voir aussi Ps 132), les exhortant à la fidélité, en vue de leur accomplissement dans les générations futures.

Contenu général :

Si le livre de la *Genèse* est déjà un récit sélectif de l'histoire patriarcale depuis la création jusqu'aux bénédictions des fils de Jacob, 4Q252 a encore procédé à une sélection en retenant comme thème central reliant la sélection des citations, dans la séquence même du

(52) Seul le targum *Onqelos* comprend l'héritage dans un bon pays produisant de bons fruits, objet de louange et de bénédictions, les autres deux targums en font un messager de bonnes nouvelles, voir le TH.

(53) Pour des renvois à des bénédictions sur Joseph, voir 4Q254 fragment 7, et dans le targum *Neofiti* au v. 26, Jacob associe Joseph aux bénédictions des pères, Abraham et Isaac.

(54) Noter une phrase du targum *Onqelos* que précise le *Neofiti* au v. 22 : « C'est pourquoi surgiront de toi deux tribus, Manassé et Éphraïm et ils recevront part et héritage avec leurs frères dans le partage du pays. »

(55) Voir Gn 49,3 : « ... Parce que tu as péché, Ruben, mon fils, la primogéniture a été donnée à Joseph, mon fils, la royauté à Juda et le souverain sacerdoce à la tribu de Lévi. » Il est possible que cette même interprétation ait déjà été celle de cette composition axée sur la possession du pays comme bénédiction patriarcale promise à la descendance légitime et juste.

(56) Pourrait-on spéculer comme bénédiction sur Benjamin une allusion à la résidence de 'la gloire divine' comme le feront les targums dont on a déjà souligné des interprétations assez parallèles ? On sait que « Dieu veut demeurer dans les tentes de Sem » (II 7), et que la Communauté est « un temple d'homme » (4Q174 1-2+21 6).

livre, l'élection-bénédiction des patriarches et de leur descendance en vue du don de la terre de Canaan (voir le don du pays et les sorties et entrées des patriarches, col. II) jusqu'à leur accomplissement eschatologique (col. IV à VI). De fait, tout commence dans la vie de Noé l'année où Dieu décida d'intervenir pour mettre fin au désordre introduit dans le monde par les péchés des hommes (voir les suffixes pluriels, col. I 1-2). De l'année solaire complète du déluge duquel furent sauvés Noé et sa famille, de la bénédiction de ses fils et la malédiction de Canaan son petit-fils, du choix des tentes de Sem, ancêtre d'Abram, des bénédictions d'Abraham, l'ami de Dieu, d'Isaac et de Jacob mais la malédiction d'Ésaü et de sa descendance, et la malédiction d'Amaleq, aux bénédictions des fils de Jacob mais la réprobation/malédiction de Ruben l'aîné, la sélection somme toute assez réduite des passages (57) finit avec l'annonce de la venue eschatologique du messie davidique attendu par les membres de la communauté.

Avec l'arrivée d'Abram en terre de Canaan, sont exclus, on l'a signalé en passant, les événements de la *Genèse* qui se déroulent hors du pays de Canaan, et qui sont non directement liés à la descendance d'Abraham pour la réalisation de la promesse ; mais les mariages de Jacob et les naissances de ses fils devaient être rapportés, dans la partie non préservée de la colonne III, en vue de la continuité de la descendance et de la possession du pays, sujets au centre des bénédictions et de leurs réalisations à la fin des jours. En contrepartie sont maudits et exclus du pays : Ismaël et Ésaü et leurs descendants, Amaleq, l'ennemi du temps de la conquête, dont le souvenir doit être effacé, à l'avenir, selon la parole de Moïse.

En conséquence, il apparaît que 4Q252 n'est pas une composition offrant une exégèse explicative des obscurités de passages du texte source, ni un premier commentaire de la *Genèse*, ni un simple commentaire thématique sélectif. (58) Bien plutôt, le manuscrit, dont une bonne moitié du texte a été préservée ou est récupérable, se révèle être une propre histoire de l'élection d'un lignage qui ne prend pas de femmes étrangères, et auquel sont promis bénédictions et possession du pays, alors qu'elle réprouve et exclut les autres branches. Ainsi

(57) Peu des passages font défaut au bas des colonnes II et III, et on peut avoir même une idée des sujets manquants.

(58) Voir Brooke, «4Q252 as an Early Jewish Commentary», 389 et 395 : «'commentary', or perhaps more precisely 'excerpted' or 'selective commentary'», de même p. 400, cette désignation est trop générale pour caractériser une œuvre qui, même si elle conserve l'ordre séquentiel du livre source, suit manifestement un thème précis à développer ; et de plus cette composition n'est pas un commentaire, mais elle interprète ses choix bien précis. De même Saukkonen, «Selection, Election, and Rejection: Interpretation of Genesis in 4Q252», 79.

Noé, le survivant du déluge et la tête du lignage, Sem, Térah, Abram, Isaac et Jacob (les deux puïnés) (59) et ses fils sont les bénéficiaires des bénédictions et de l'héritage, alors que sont rejetés Canaan et Ruben pour fautes morales, Ismaël et Ésaü (les deux aînés) et Amaleq pour avoir épousé des femmes étrangères.

Les choix des élus et les réprobations des non-élus paraissent refléter la situation présente de l'auteur et de sa communauté, expliquant le rejet d'une partie du peuple pour fautes morales et idéologiques de ceux qui suivent 'le Prêtre Impie' qui s'est opposé au scrutateur de la loi, 'le Maître authentique', ainsi qu'à son conseil. Et l'on sait l'importance des bénédictions et des malédictions, d'un bout à l'autre de la *Règle de la Communauté*, ainsi que du *Document de Damas*. Aussi 4QMMT soulignait-il déjà au milieu du II[e] siècle les exemples de David et de Salomon, objets des bénédictions et non des malédictions visant le roi Jéroboam, en invitant l'opposant et son peuple à revenir à la juste interprétation de la loi pour pouvoir en bénéficier à la fin des jours comme leurs illustres ancêtres. (60) Ce faisant, l'auteur entend montrer qu'à la suite de son Maître, la communauté est l'héritière légitime des bénédictions et des promesses patriarcales, les ancêtres d'Israël et, en conséquence, qu'elle est l'authentique Israël, au sein de laquelle et par qui elles se réaliseront à la fin des jours.

Cette courte composition est certainement une œuvre essénienne (d'un disciple du Maître de la deuxième ? génération, *circa* -100 ou peu après) (61) comme le révèlent le contenu et la forme, et elle est très

(59) Tb 4,12 rappelle cette même position : « Garde-toi, mon enfant, de toute inconduite. Choisis une femme du sang de tes pères. Ne prends pas une femme étrangère à la tribu de ton père, parce que nous sommes les fils des prophètes. Souviens-toi de Noé, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, nos pères dès le commencement. Ils ont tous pris une femme dans leur parenté, et ils ont été bénis dans leurs enfants, et leur race aura la terre en héritage. » Même recommandation dans le *Testament de Lévi* araméen.

(60) À la révision de l'épilogue déjà proposée, Puech, « L'épilogue de *4QMMT* revisité », j'ajouterai maintenant la restauration suivante, p. 322, à 4Q397 14-21 ii 4 : « et concernant les femme[s étrangères parmi les gens du pays, ils ont commis sacri]lège et violence, et le sacrilège,[des prêtres/hommes ont commis contre Dieu] ». Il est intéressant de noter que 4Q252 paraît bien connaître 4QMMT, et comme ce dernier, il reconnaît les trois parties du corpus des livres normatifs : Loi (Gn, Ex Nb, Dt), Prophètes (1 S, Jr, 2 Ch) et Psaumes (= Écrits), à la manière de 4Q174, comme je l'ai suggéré, voir E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* (EB NS 22 ; Paris : Gabalda, 1993), 573, note 20. Il en est de même encore de 11QMelkîsedeq. Voir aussi E. Puech, « La constitution de groupements de livres normatifs à Qumrân », *RB* 119 (2012) 45-57. Mais le texte de référence de la *Genèse* n'est pas exactement le texte hébreu reçu, il s'agit d'un texte palestinien qui a aussi des affinités avec celui des LXX et le texte samaritain.

(61) La proposition de J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 65, dernièrement assez suivie, de dater

bien construite, unifiée et cohérente de bout en bout, autant qu'une relecture attentive des restes permet d'en juger. La deuxième moitié (la moins bien conservée col. IV-VI mais suffisamment toutefois pour en saisir toute la finalité) interprète les 'bénédictions' des douze fils de Jacob en fonction de l'avenir messianique et du présent de la Communauté avec les mots, les expressions et le style typiquement esséniens, (62) alors que, par les sélections de l'histoire patriarcale, la pemière moitié (la mieux conservée, col. I-III) en prépare directement l'issue. (63) Les deux parties sont inséparables, au point de ne pas pouvoir distinguer une 'réécriture biblique' (*rewritten Bible*) beaucoup trop sélective et pré-essénienne dans la première partie, et un genre '*pesher*' proprement essénien dans la seconde, comme certains ont pensé pouvoir le proposer. (64) En ce sens, on a affaire à des bénédictions patriarcales et à leur accomplissement (65) dans le présent et l'avenir comme thème central de la composition. (66)

le début de l'occupation de Qumrân-Sokoka dans la première moitié du 1[er] s. av. J.-C. est intenable sur quelque plan que ce soit, des monuments et des documents.

(62) Pour la liste des formules d'introduction des citations et des interprétations usuelles dans les compositions esséniennes, voir C. Elledge, «Exegetical Styles at Qumran: A Cumulative Index and Commentary», *RQ* 82 (2003) 165-208 : la plus grande partie de ces formules sont présentes dans ces six colonnes, la deuxième moitié étant celles propres au *pesher*.

(63) Brooke ,«The Genre of 4Q252: From Poetry To Pesher», 175, qui comprend trois parties : «I. The past for the present, II. The present, III. The future anticipated in the present», continue : «...it should be classed as exhortatory historical exegesis» (p. 177), et conlut logiquement : «4Q252 is a quasi-legal document. It justifies the possession of the land as well as suggesting the conditions for its continuing occupation by the text's community, those who stand within the blessings of Abraham and Isaac» et «... the Book of Genesis was as fundamental for the identity of the community or communities as was the Book of Deuteronomy» (p. 178).

(64) Voir Brooke, «The 4Q252 as Early Jewish Commentary», 398-99, et renvois, qui ajoute (p. 400) : «To view it exclusively as a product of the Qumran community, reflecting alone the views of the men of the community, is to stress overmuch the consistency and pervasiveness of their particularist interpretations.» On peut certainement en douter. Dans cette même ligne, avec un texte source pré-essénien et un *pesher* qumranien, voir S. White Crawford, «4QCommentary on Genesis A», *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Grand Rapids; Michigan/Cambridge: Eerdmans, 2008), 130-43.

(65) J'avais proposé dans ma communication en 2012 de revenir au titre « 4QBénédictions Patriarcales », et je suis heureux de trouver une conclusion assez similaire de Tzoref, «4Q252: Listenwissenschaft and Covenantal Patriarchal Blessings», 357 : «By proposing "Patriarchal Blessings and their Fulfillment" as the unifying factor in the composition, I am recommending an approach that is both text-based and thematic.» Mais je ne vois que deux parties principales, col. I-III centrées sur le passé, et col. IV-VI sur l'avenir eschatologique vu du présent, bénédictions des élus et malédiction des réprouvés. Par ailleurs, ont été soulignées ci-dessus quelques désaccords avec l'auteur à propos d'Ismaël, de l'épisode à Gérar, etc.

(66) Ainsi opère ailleurs le *pesher* qumranien.

Conclusion

Alors que les membres de l'équipe internationale des éditeurs avaient proposé comme titre à ce groupe de fragments «4QPatriarchal Blessings», ou même «4Qpesher Genesis A», l'*editio princeps* a retenu un titre qui se voulait plus neutre «252. 4QCommentary on Genesis A» et elle lui a rapproché d'autres groupes très fragmentaires de la grotte 4 : «253. 4QCommentary on Genesis B», «4Q254. 4QCommentary on Genesis C» et «254a. 4QCommentary on Genesis D». (67) Mais dans les quelques lignes relevant des mêmes passages bibliques, on ne trouve pas de recoupement satisfaisant : 4Q254 1 1-2 n'a pas de correspondant en 4Q252 II en dehors de la citation biblique (Gn 9,24-25), et 4Q254 4 n'est en rien probant, le contexte n'étant pas préservé en 4Q252 V, si bien qu'il est très difficile de regrouper ces manuscrits sous un même titre, d'autant qu'ils attestent des variantes importantes. Par ailleurs, la mise en lumière du thème central de 4Q252 par une relecture aussi attentive que possible de ces colonnes, du début à la fin du texte, a conclu à une sélection de passages de la *Genèse* portant exclusivement sur l'élection d'un lignage objet de bénédictions divines en vue de la possession d'un pays, lignage grâce auquel, suite au péché des hommes d'avant le déluge et par la suite, Dieu veut sauver l'humanité dans l'eschaton. Les premières bénédictions, l'élection et la possession du pays sont réalisées, et les dernières, eschatologiques, attendent leur accomplissement au temps messianiques, la communauté par sa fidélité revendique être à présent le maillon authentique dans cette lignée.

En conséquence, le titre proposé au départ de « 4QBénédictions patriarcales » paraît de très loin être le mieux adapté et il devrait être retenu, d'autant que cette composition n'a rien d'un « Commentaire ». Compte tenu du contexte de l'époque, le rappel des racines patriarcales pré-mosaïques de l'héritage des promesses faites à Abraham, à l'origine de cette composition pour asseoir leur propre identité, était essentiel pour les membres de la Communauté essénienne, consciente d'être le véritable Israël fidèle, la racine de la plante destinée à l'héritage des promesses (voir CD I 4-12), elle qui observe le sabbat selon le calendrier solaire, comme il est souligné dès le début.

Émile PUECH
CNRS-Paris & EBAF-Jérusalem

(67) On a relevé plus haut des divergences d'interprétations en 4Q254a 3 qui n'autorisent pas à classer ces manuscrits sous une même appellation.

FAST TALK: BEN SIRA’S THOUGHTS ON SPEECH IN SIR 5:9-6:1

Summary

This paper analyzes a single passage from the Book of Ben Sira, Sir 5:9-6:1, in order to demonstrate how each ancient version of this passage reveals a slightly different emphasis or idea. Each version, moreover, exhibits a distinct structure that reflects its specific idea. The significance of this for the book as a whole is that it illustrates how an ancient reader’s or scribe’s wish to find or impose a coherence in the text could lead to him or her altering the text in deliberate as well as accidental ways.

Part 1: Introduction (1)

THE verses concerning speech in Sir 5:9-6:1 have been treated in the past by several scholars in different capacities. Many scholars who comment on these verses view them as a single unit addressing the general topic of speech. (2) For example, Alexander A. Di Lella illustrates how the verses can be understood as a coherent unit, the initial verses (5:9-12) emphasizing the positive uses to which speech can be put and 5:14-6:1 the negative uses; verse 5:13 encapsulates the general principle of the whole unit, conveying the idea that speech can have both positive and negative results. (3) On the other

(1) Thanks to the anonymous reviewer of the article who suggested many beneficial criticisms and references.

(2) E.g., G. H. Box and W. O. E. Oesterley label this passage (5:9-6:1) “On the Need of Straightforwardness in Speech” (“Sirach,” *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* [ed. R.H. Charles; Oxford: Clarendon, 1913], 1:332). Patrick W. Skehan and Alexander A. Di Lella label the passage “Against Duplicity in Speech” (*The Wisdom of Ben Sira* [AB 39; New York 1987], 179). Johannes Marböck says the passage concerns “eindeutiger und verlässlicher Rede” (*Jesus Sirach 1-23: Übersetzt und ausgelegt* [HThKAT; Freiburg: Herder, 2010], 105).

(3) Alexander A. Di Lella, “Use and Abuse of the Tongue: Ben Sira 5,9-6,1,” in *“Jedes Ding hat seine Zeit . . .”: Studien zur israelitischen und altorientalischen*

hand, some scholars group verse 5:8 with those following or see the unit as continuing into 6:4; others see 4:31-5:11 as a unit addressing wealth and group 5:12-6:5 together as a unit addressing sins of the tongue. (4)

In fact, in Heb Ms A, which contains the most complete Hebrew version, it is not entirely clear how one should segment the verses. It is not obvious, for example, whether in Ms A verse 5:9 should be interpreted as a metaphor commenting on the preceding material (5:8) or the later material (5:10-12). Similarly, verse 5:13 does not easily make sense with the preceding or following verses. Not surprisingly, the verses do not exhibit in their initial and/or final verses (i.e., in 5:9 or 6:1b-c) the following elements that Jeremy Corley describes as often marking independent units in Ben Sira: inclusio, biblical allusion, refrains, mention of particular themes or motifs (like, beginnings, endings [including death], fear of God, commandments, praise). (5) Nor do the lines exhibit an acrostic structure or the kind of predictable syntactic structure that gives coherence to texts like the better-than sayings of Sir 40:18-27 or the Instruction on Shame (Sir 41:14a-42:8). Nevertheless, due to the juxtaposition of verses that concern the topic of speech, one can find a coherence between them. Such is a common reflex

Weisheit, Diethelm Michel zum 65. Geburtstag (ed. Anja A. Diesel et al.; BZAW 241; Berlin: de Gruyter, 1996), 37-38; idem, "Ben Sira's Doctrine on the Discipline of the Tongue: An Intertextual and Synchronic Analysis," *Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology* (ed. A. Passaro and G. Bellia; DCL 1; Berlin: de Gruyter, 2008), 236; John Ifeanyichukwu Okoye, *Speech in Ben Sira with Special Reference to 5,9-6,1* (European University Studies, Theology 535; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995), 78-79.

(4) Scholars like Rudolf Smend (*Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt* [Berlin: Reimer, 1906], 38) and John G. Snaith (*Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus, Son of Sirach* [Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University, 1974], 33) understand 5:8 to initiate the unit stretching to 6:1. Norbert Peters, on the other hand, includes 5:9-11 with the preceding material (on wealth) and 5:12-6:1 with the following material (as all relating to the "double-tongue") (*Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* [EHAT 25; Münster: Aschendorffsche, 1913], 50-56). M. Z. Segal subtitles verses 5:9-6:4 with this summary: "Do not waver, going after every wind, changing your knowledge and words" (*Sefer Ben Sira* [Jerusalem: Bialik, 1953], 33). Georg Sauer suggests that the topic has more to do with being deliberate and sensitive to the situation; he isolates 5:9-6:3 and gives it the title "Bleibe nicht bei Halbheiten stehen" (*Jesus Sirach / Ben Sira: Übersetzt und erklärt* [Alte Testament Deutsch Apokryphen 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000], 77).

(5) Jeremy Corley, "Searching for Structure and Redaction in Ben Sira: An Investigation of Beginnings and Endings," in *Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, 36-40. One element is present in 5:9 (of Ms A), rhyme, between the participles of זרה and פנה; if 5:10 is construed as the beginning of the unit, then there is rhyme between דעתך and דברך.

triggered by reading any text, even by perceiving separate events. (6) That this is a common reaction to these verses in particular is implied by a consideration of the ancient versions which, for different reasons, contain a text with more coherence than that found in Ms A. This greater coherence, however, sometimes reflects a meaning that diverges from what is likeliest to have been the original text.

The present article seeks to illustrate the character of each of the major versions that contain this passage or some portion of it (Hebrew Ms A and Ms C, Greek, Syriac), especially in relation to the degree of coherence that each exhibits. In addition, it seeks to explain the origin of some of the differences between the versions as due, in part, to this natural inclination to find the verses meaningful when read together as a single unit. It is especially clear that the Greek and Hebrew Ms C do quite different things with the text. The Greek creates a coherent unit out of 5:9-6:1 through inclusio, while Ms C only includes 5:9-13. Moreover, the Greek concerns not primarily being deliberate in speech (as in Ms A) but rather being consistent and straight-forward in speech. Ms C, on the other hand, expresses an idea that is entirely opposite to the one in Ms A: one should speak confidently and at length. In short, this study seeks to explain how the unit of 5:9-6:1 can be construed in such different ways in ancient times and among modern commentaries.

In what follows, I present the text of the Hebrew versions and accompanying translations. (7) The Hebrew of Ms A is presented first.

(6) The history of research relating to the linguistic phenomenon of coherence (in early discussions sometimes referred to as cohesion) is rather large. In a relatively early article that describes the topic, Eugene O. Winter writes: "The present approach to discourse analysis is based on the assumption that the moment we place two sentences together for the purpose of communicating with somebody else, these two sentences enter into a special relation in which the understanding of the one sentence in some way depends on the understanding of the other sentence" ("A Clause-Relational to English Texts: A Study of Some Predictive Lexical Items in Written Discourse," *Instructional Science* 6 [1977]: 2). See also Teun A. van Dijk, *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse* (Longman Linguistics Library 21; London: Longman, 1977), 93-98; W. Th. van Peursen, *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira: A Comparative Linguistic and Literary Study* (MPIL 16; Leiden: Brill, 2007), 390-395 and the references cited there.

(7) For the Hebrew text of Ben Sira, see P. C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTSup 68; Leiden: Brill, 1997), and the corrections to this work in idem, "Errata et Corrigenda", *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham-Ushaw College 2001* (ed. R. Egger-Wenzel; BZAW 321; Berlin: de Gruyter, 2002), 375-377. Also consulted: Z. Ben-Hayyim, *The Book of Ben Sira: Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary* (The Historical Dictionary of the Hebrew Language; Jerusalem: Academy of the Hebrew Language,

I elaborate on the idioms in the text and discuss the reasons why seeing the verses as expressive of a single theme is difficult, though possible. Ms C is presented next, followed by the Greek and Syriac, each of which is explained in terms of the unique idea it is expressing. A final section attempts to explain how the versions developed their coherence.

Part 2: Ms A

5:9.	ופונה דרך שבולת:	אל תהיה זורה לכל רוח
5:10.	ואחר יהי דברך:	היה סמוך על דעתך
5:11.	ובארך רוח השב פתגם:	היה ממהר להאזין
5:12.	ואם אין ידך על פיך	אם יש אתך ענה רעך
5:13.	ולשון אדם מפלתו:	כבוד וקלון ביוד בוטא
5:14.	ובלשונך אל תרגל רע:	אל תקרא בעל שתים
	חרפה רעהו בעל שתים:	כי על גנב נבראה בשת
5:15-6:1	ותחת אוהב אל תהי שונא	מעט והרבה אל תשחת
	כן איש רע בעל שתים:	שם רע וקלון תוריש חרפה

5:9. Do not be someone who winnows in (just) any wind,
turning down the path of a river.
5:10. Be resolute according to what you know,
and afterward let your speech come.
5:11. Be someone quick to give ear,
but in patience return a response.
5:12. If you possess (the means), answer your friend,
but if not, (set) a hand over your mouth.
5:13. Honor and shame are in the palm of (read יד) one speaking quickly,
even though a human tongue is (this person's) downfall.

5:14. Do not be called "a master of two (tongues)" (i.e., deceitful)
with your tongue do not slander an acquaintance.
For shame was created on account of the thief,
and reproach for his friend, the "master of two (tongues)." (8)

1973); J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum 12:2; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1965); N. Calduch-Benages, J. Ferrer, and J. Liesen, *La Sabiduría del Escriba / The Wisdom of the Scribe* (Biblioteca Midrásica 1; Estella: Verbo Divino, 2003); *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem, 12: Sapientia Salomonis, Liber Hiesu filii Sirach* (Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1964); M. G. Abegg and C. Towes, "Ben Sira and Tagging," in Accordance 9.5 (Altamonte Springs, Florida: Oak Tree, 2007-2009).

(8) For this understanding of the last colon, see Segal, *Sefer Ben Sira*, 34; Antonino Minissale, *La Versione Greca del Siracide: Confronto con il Testo Ebraico alla Luce dell'Attività Midrascica e del Metodo Targumico* (AB 133; Rome: Biblical Institute, 1995), 37. Or, one can read for the last colon: "severe reproach (חרפה רעה) for the "master of two (tongues)." See Lévi, *L'Ecclésiastique* (Paris: Leroux, 1898-1901), 2:28.

5:15-6.1 Do not act ruinously in small or great ways,
and do not be as an enemy instead of a friend.
A bad name and dishonor you will inherit as a reproach,
thus the "master of two (tongues)" is a (truly) wicked person.

As it stands in the above text, verse 5:9 contains two metaphors, which can, as metaphors always can, be interpreted in different ways. I understand the metaphors as illustrating lack of deliberate thought or action. In the first metaphor, the imagined individual might winnow in a gusty or strong wind just as often as he or she might winnow in a steady or calm breeze. (9) A person winnowing in this manner may be mechanically going about his or her task without considering the best times and conditions for the winnowing, alternatively he or she might be acting impulsively or irrationally. (10) In essence, the person is insensitive to the context and/or is unconcerned with the results. The mention of "all directions (lit., winds)" and "path" calls to mind the analogy Ben Sira makes between a fool's thoughts and a spinning wheel (Sir 33:5). (11) In the second colon, the combination of the verb פנה followed with the accusative of דרך which is in construct with another word ("border," "east," "vineyards") is found a limited number of times throughout the Hebrew Bible (1 Sam 13:18; Ezek 43:1; Job 24:18). Presumably this seeks to describe someone who refuses to do what is difficult or challenging. Both cola would describe a lack of deliberate thought, but would accent different contexts where this deficit comes into play. This is the clearest sense of the two metaphors and functions well as a preface to what follows in the next four verses. Nevertheless, the verse can also be understood as a transitional unit between Sir 5:8 that concerns the acquisition of wealth through duplicity (נכסי שקר in Ms A) and the following material that concerns speech. (12) The common way that 5:8 and 5:9 begin (אל + jussive/imperfect) perhaps even encourages their association in the mind of

(9) If the text is interpreted as reading ". . . winnowing in every direction," then the individual is inattentive to the direction of the wind. Since grain tends to fall directly down no matter which direction the wind is blowing, it seems less likely that such would result in the chaff mixing with the grain.

(10) Georg Sauer suggests that the implication is that the person winnowing in any wind is rash (*Jesus Sirach*, 78).

(11) Furthermore, if one follows this interpretation, then the verse might be construed as suggesting that one should not act gullibly as a fool might, trusting every "speech" or "wind." The use of רוח in the context of speech is found, e.g., in Job 8:2; 16:3; and Mic 2:11.

(12) See Smend, *Jesus Sirach, erklärt*, 38 and Snaith, *Ecclesiasticus,* 33. See also Marböck, *Jesus Sirach 1-23*, 105. Sir 5:8 reads: "Do not depend on deceitful wealth, it will be of no profit in the day of wrath."

the reader. The metaphoric language of 5:9 allows it to be understood as a comment on the lack of deliberate thought in relation to wealth or in relation to speech.

In the next verse (5:10), the verb סמך occurs with the preposition על; in other passages where the same preposition and verb appear together, the preposition often indicates that which offers support: "they supported themselves on the God of Israel" (Isa 48:2); "I supported myself on you" (Ps 71:6); "the people were bolstered by Hezekiah's words" (2 Chr 32:8). If a similar meaning is implied here then we might translate the Hebrew "be resolute through your knowledge." Alternatively, and more simply, the preposition indicates what BDB refers to as the "standard" or "norm" ("according to") or the cause ("because of"). Also possible, though less likely it seems to me, is the more generic sense for the preposition "concerning," as in the translations "be steadfast regarding your knowledge" (Di Lella), and "be steadfast concerning that which thou knowest" (Box and Oesterley). (13) These seem less likely, in part, due to the sense of the following colon in Ms A, which emphasizes patience, not consistency or clarity in expression. The statement in 5:10a is not meant to imply arrogance, as though all one needed was one's knowledge; this is clearly not something that Ben Sira would recommend (e.g., 7:17). Rather, the assertion resonates with the encouragement not to trust gossip (Sir 19:13-17), not to trust dreams or esoteric knowledge (3:21-24; 34:1-7), and encouragement to trust that one's ideas are relevant and worthwhile (4:23-24; 10:28-29; 41:14-15), and, in general, it coincides with the advice to trust one's own counsel (8:17-19; 33:20; 37:13-14).

In the Hebrew, 5:10b emphasizes the need for patience in communication; the same topic is addressed in the very next verse. Taken together with the preceding colon (5:10a), the Hebrew seems to be expressing the idea that when communicating verbally one should speak only after having considered what one knows to be true. (14) This idea, moreover, is one that is found repeated in several different passages of Ben Sira.

> Before you investigate do not convict (lit., pervert),
> inquire before and afterward you can rebuke (ואחר תזיף).

(13) Di Lella, "Use and Abuse," 36; Box and Oesterley, "Sirach," 1:333.

(14) See Sauer's translation "Stütze dich auf deine eigene Erkenntnis" (*Jesus Sirach / Ben Sira*, 77). Di Lella understands it in a similar way in his commentary with Skehan: "The meaning of v 10 is that one's speech . . . should coincide with what one knows to be true" (*Wisdom of Ben Sira*, 183).

My child, do not answer (lit., return word) before you hear,
do not speak in the middle of (another's) discourse.
(Sir 11:7-8; Ms A,B) (15)

Now, it should be noted that past commentators often write that the Hebrew to Ms A contains the word "one" (אחד) in 5:10b, and that Ms A thus reflects the sense of the Greek and Syriac (literally, "let your word be one"), while only the Hebrew to Ms C contains the word "after" (אחר). In more recent years, however, scholars have tended to read the word of Ms A as "after" (אחר). (16) That is, both Hebrew manuscripts (according to these more recent publications) contain the word "after." The reasonableness of this interpretation seems clear from the photographs one can consult online through the Friedberg Genizah Project. (17) The letter in question looks as though it was made with one stroke, the pen not lifting from the surface; ordinarily this is the manner in which *resh* seems to have been made, while *daleth* ordinarily seems to be made up of two strokes, one going down and one across, giving the letter a more squarish look. Furthermore, the grammar of "after" at the beginning of the clause is an entirely plausible Hebrew syntax, one that is mirrored in other ancient Hebrew texts. Wido van Peursen notes the parallel expression in Job 18:2: "you should consider and afterwards we will speak (ואחר נדבר)." (18) Note also a similar syntax in Prov 24:27: "get [your work] ready in the field—afterward, build your house (אחר ובנית ביתך)," as well as the numerous expressions with "after" in this sense in Ben Sira itself: "inquire before and afterward you can rebuke (ואחר תזיף)" (Sir 11:7, Ms B); "concern yourself with them and afterward you can mingle (with your guests) (ואחר תסוב)" (Sir 32:1, Ms B); "take care of their needs, then sit down (ואחר תרבץ)" (Sir 31:2, Ms B); "prepare (your)

(15) Note similarly, "Before speaking, learn" (Sir 18:19; Gr); "Do not let your mouth grow habituated to ignorant (speech) (Sir 23:13; Gr). See also 1:24; 21:7, 25-26; 33:4. Some of these texts are mentioned and explored in Bradley C. Gregory, "Slips of the Tongue in the Speech Ethics of Ben Sira," *Bib* 93 (2012): 321-339.

(16) See Beentjes, *Book of Ben Sira*, 27; W. Th. van Peursen, *The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira* (SSLL 41; Leiden: Brill, 2004), 103; Accordance Bible Software; Víctor Morla, *Los Manuscritos Hebreos de Ben Sira: Traducción y Notas* (Asociación Bíblica Española 59; Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2012), 48, 365.

(17) See http://www.genizah.org/onlineFGP.htm?type=FGP&lang=eng; one can access this through the Jewish Manuscript Preservation Society website (http://www.jewishmanuscripts.org). One must register in order to see the photos which are accessible through the shelfmarks identified at the beginning of Beentjes, *Book of Ben Sira*, 13-19.

(18) Van Peursen, *Verbal System*, 103 n. 125, citing H.-P. Chajes, "Notes critiques sur le texte hébreu de l'Ecclésiastique," *Revue des études juives* 40 [1900]: 31-36, in particular 32).

speech and afterward act (הכין אומר ואחר תעשה)" (Sir 33:4, Ms E and F). (19) In all these cases, the person being addressed is told that they should do some preliminary task and this command is followed by the adverb "after" and then a verb. This would parallel the present context where 5:10a contains an imperatival phrase which literally means "become someone who is resolute."

While the case for the reading "after" in Ms A seems quite plausible, it should be remembered that the two letters, *daleth* and *resh*, do often seem to be written similarly in Ms A, and that, therefore, the reading אחד is still possible. (20) Just as it was the case that the similar syntax of 5:8 and 5:9 might encourage their association in the mind of the reader, it is also possible that the similar structure of 5:10 and 5:11 would have encouraged their association, perhaps (if אחד is the original word) encouraging the reading אחר (by ancients and moderns alike) and a sense for the colon that parallels the sense of the next verse.

The idiom of 5:12a is similar to that found in Prov 3:28 "when you have (it) (ויש אתך)." In the context of this passage from Proverbs, the sense of the phrase is clearly conveying the idea of possession, specifically possessing something tangible that can be given to a friend or acquaintance. Thus, if we can assume a similar sense here, the notion would be that one should speak only if one possesses something to say, and, probably, in this context, this would constitute actual facts or knowledge of something, not simply hearsay, rumors, or knowledge from dreams or esoteric sources. The sense of the bicolon is similar to that of the preceding colon, though in the case of this verse, the first colon urges an appropriate response and the second restraint.

Verse 5:13 seems to function as a transitional unit between the preceding verses that encourage premeditation in speech and the following verses that treat slanderous speech and duplicity. It does this, in part, through the articulation of a general principle or rule. In addition,

(19) Sir 33:4 contains another example of the same construction, but the text is garbled and does not make good sense: "a house of rest, and afterward you will cause it suffering (?)" or . . . "make it shine" (ואחר תגיה). See Segal, *Sefer Ben Sira*, 110.

(20) See, e.g., Jean-Sébastien Rey, "Si 10,12-12,1: Nouvelle édition du Fragment Adler (ENA 2536-2)," *RevQ* 25 (2013): 581, 583. A similar graphic shift may be implied by the Greek, Syriac, and Latin translations of Sir 16:11 (εἷς, *ḥd*, unus) for what the Ms A text seems to preserve as אחר ("another"). Although most early commentators read אחד in 16:11 Ms A, Ben-Ḥayyim (*Book of Ben Sira* [HDHL], 23) and Beentjes read אחר (*Book of Ben Sira*, 45). Again, the reading of *resh* seems likely based on the photographs on the Friedberg Genizah website. Graphic confusion between *daleth* and *resh* is not uncommon in Hebrew (see Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* [3rd revised ed.; Minneapolis: Fortress, 2012], 229 and the many references there).

note that it contains words that link it with the preceding verse (יד) and the following (לשון).

Most early scholars of the Hebrew text like Israel Lévi, Rudolf Smend, and G. H. Box and W. O. E. Oesterley suggest that the word בוטא (in Ms C בוטה) is not a participle, but a noun (as implied by the Greek; perhaps something like Mishnaic ביטוי "vain talk" [Jastrow]). (21) Norbert Peters, on the other hand, reads the word as a participle (as implied by the Syriac). (22) The phrase "in the hand of" might predispose one to think of the word as a substantive participle; but, the same phrase occurs with a following noun denoting language in Prov 18:21 and thus the phrase "in the hand of" cannot be used to determine whether the consonants בוטא / בוטה represent a participle or a noun indicating speech. Either explanation seems possible and does not effect the idea of the verse or the argument of the verse paragraph. On the other hand, the meaning of the root letters does have a bearing on these things.

In his initial publication from 1902, Peters understands the word to denote rushed speaking, though most other commentators understand it to have a more neutral sense, "speech" or "speaking." Though I disagree with it, understanding the word to have this neutral sense has a number of things to recommend it. Both the Greek and Syriac translations (λαλιά, *mmll*) convey a more generic sense. In addition, this understanding provides consistency with other passages where Ben Sira emphasizes that one's verbal communication should be well thought-out (e.g., Sir 33:4); the mention of honor here resulting from hasty or rash speech seems incongruous, while the idea that honor resulting from ordinary speech seems less difficult. On the other hand, since the immediately preceding context of Sir 5:11-12 deals explicitly with avoiding rash declarations, the sense "rash speech" for בטא / בטה in this context seems eminently sensible. Such an interpretation also makes sense of the following colon that emphasizes the calamity caused by speech. Most tellingly, the Hebrew verb as well as etymologically related words like the noun ביטוי (mentioned above) seem consistently to be used in a sense that implies unpremeditated speech (from their earliest attestations in the Hebrew Bible [Lev 5:4; Ps 106:33; Prov 12:18] through to their use in the Mishnah and later Rabbinic texts). Note, in fact, the same root appears presumably in Sir 9:18: "The one speaking rashly (ביטה for an earlier *בוטה) is feared . . ." The generic translation "the one speaking is feared"

(21) Lévi, *L'Ecclésiastique*, 2:28; Rudolf Smend, *Sirach, erklärt*, 51; idem, *Sirach, hebräisch und deutsch*, 9; Box and Oesterley, "Sirach," 1:333.

(22) Peters, *Ecclesiasticus*, 328; idem, *Jesus Sirach*, 54.

would not make sense in that context. The neutral translations of the Greek and Syriac for verse 5:13a may be influenced by the manner in which the word is translated in the Septuagint as well as in the Targums and Peshitto. In these translations, words from this Hebrew root (בטא / בטה) are consistently rendered in a manner that does not explicitly connect them with rash expression. (23)

If בטא / בטה is the original word (as seems reasonable due to the word's occurrence in Ms C) and if it has the sense of quick, unpremeditated speech (as it likely does based on inner-Hebrew usage), then the statement that rash expression can lead to honor presents an apparent incongruity with the preceding lines that discourage undeliberate speech. It is perhaps the case that what Ben Sira has in mind is not lasting honor associated with piety, but rather the kind of "worldly" honor that is characteristic of the wealthy and disappears at a person's death. The term "honor" for Ben Sira was not equivalent with pious, good behavior. It could more simply imply the respect and approval of the society at large; in relation to the rich, this might involve impious behavior (Sir 13:3a and 24a; see also 11:6). (24) His statement here would be a simple recognition that a person who can easily and speedily respond verbally will accrue fame and power; in fact, Ben Sira implies in another passage that the capable speaker does not always respond accurately.

> The capable speaker is widely known,
> though the discerning know when he or she goes astray (21:7, Gr). (25)

Nevertheless, the initial reading of the line does create a dissonance with what precedes it.

The next verse (5:14a-b) begins again a series of admonitions. Here the topic is still communication, but now communication related specifically to duplicity and/or slander. The initial colon is interesting

(23) In the Septuagint: διαστέλλω "to define, order, discharge (vow)" (Lev 5:4, twice; Ps 106:33); διαστόλη "utterance" (Num 30:7); ὁρισμός "vow" (Num 30:9); λέγω "to say" (Prov 12:18). In the Targums: פרשׁ D: "to define, explain" (*Tg. Onq.*/*Neof.* Lev 5:4, twice); פירוש "utterance, explanation" (*Tg. Onq.*/*Neof.* Num 30:7, 9; Ps 106:33); אמר "to speak" (Prov 12:18). In the Peshitto: *ymy* "to swear" (Lev 5:4); *prš* D: "to separate, delimit, allot" (Lev 5:4); *pwršn'* "offering" [Num 30:7]; *mll* D: "to speak" (Ps 106:33); *'mr* "to speak" (Prov 12:18). One exception, of course, is the translation of the same root in Sir 9:18, where the Greek has γλωσσώδης "babbling" (see LSJ) and the Syriac *gbr' pkn'* "garrulous, gossipy man" (see LS^3).

(24) Other passages like Sir 10:30-31 and 44:7-13 imply that honor was associated with power and wealth.

(25) The Syriac has a different sense: "A wise person perceives from afar and he quickly examines an evil-doer" (Calduch-Benages et al., *Wisdom of the Scribe*, 146).

since it reflects the reciprocal nature of communication and human society: by spreading rumors or slander, a person will have a negative label attached to him- or herself. Thus, the language of the colon seems more subtle than a more straightforward admonition "do not slander." The reciprocity implied here resonates with the complementarity found in the word pairs "honor / shame," "little / much," "friend / enemy." The complementarity, in turn, resonates with the language used to describe the slanderer: a "master of two (tongues)."

In the next verse (5:14c-d), the pairing of thief and slanderer is surprising since one does not ordinarily associate the two. Menahem Kister observed that in Tanaaitic texts a thief (גנב) is described as someone who deceives people (e.g., *t. B. Qam.* 7:8); similarly he notes that in the Hebrew Bible, one finds the expression "to steal a heart" (גנב + לב) which implies deception (e.g., Gen 31:20). (26) And, even if the word "thief" did not have such a connotation for Ben Sira, the acts of deceitful speech and thieving are associated not only due to the end results (loss of property versus loss of reputation), but also due to the outward behavior of the respective acts: both are characterized by duplicity and dishonesty. The verse (similar to the preceding 14a-b) implies that part of the punishment for these kinds of misbehavior is related to how the thief and deceitful speaker are treated by others. Just as they treat people poorly, so they are treated.

The verses that follow 6:1, specifically 6:2-4, offer warnings against arrogance and aggression (נפש עזה). On the one hand, since arrogance and slander are clearly distinct, it is easy to see how verses 6:2-4 should be construed as separate from the preceding. On the other hand, there is a similarity, especially since the arrogant / aggressive person, like the slanderer, is punished with ridicule.

A general reading of the passage can now be attempted. First, we note the difficulties in seeing the verses as a coherent unit. Verse 5:9 is ambiguous as to its reference and may elaborate on 5:8 (if not also function to link this verse with the following material). While verses 5:10-12 discourage unpremeditated speech, verse 5:13 seems to portray a positive result of such speech, namely "honor." Verses 5:14-6:1 are admonitions not to slander and, therefore, represent a more specific set of commands than in the preceing verses, without specific reference to patience in speaking or deliberation.

(26) See Menahem Kister, "On the Interpretation of the Book of Ben Sira," *Tarbiz* 59 (1990): 317-318. One can point to a similar development of figurative meaning for the root רכל; the verb seems to have a more pedestrian meaning in the Hebrew Bible "to peddle," though other words related to it, like רכיל, imply the sense "slanderer."

While the distinctions between the verses just outlined encourage us to see the verses as only tangentially related, we also can find coherence in the text as a whole. It is possible, for example, to read the verses as all addressing the necessity of avoiding undeliberate speech, unnecessary speech, which would include rumors, hearsay, and slander. While the second part of the poem does not explicitly connect slander to the inattention of the speaker, this might be implied. Ben Sira elsewhere does suggest a slanderous comment can emerge from an accidental slip of the tongue.

> Admonish a friend, for often it is (just) slander;
> and do not believe everything you hear (lit., every word)
> There is one who slips (in speech), but not from intention (ἀπὸ ψυχῆς).
> Who has not sinned with their tongue? (Sir 19:15-16, Gr). (27)

The idea that in verses 5:14-6:1 Ben Sira is addressing, at least in part, slander produced by careless speech is also suggested by the language of 5:15, which admonishes the reader not to do wrong in small or great ways. Presumably, the colon seeks to emphasize that even an offhand remark might be slanderous. (28) With this in mind, the initial verses (5:9-13) allow for their being read in a slightly different way. The insistence in 5:10 that one should be resolute about what one knows can be understood as an encouragement not to trust gossip or hearsay. The insistence on patience can, in turn, be understood as encouragement not to communicate such words to other people; elsewhere Ben Sira characterizes the fool as someone impatient to divulge gossip (Sir 19:10-12). Furthermore, the mention of possession in 5:12 ("if you possess . . .") can be understood in the light of the second paragraph as referring to possession of true knowledge about something, not simply rumor or hearsay. This specific reading of 5:9-13 is largely possible due to the fact that these verses occur immediately before 5:14-6:1 which describe slander. In essence, by assuming that 5:9-6:1 is a coherent unit, we can read into the more general statements of 5:9-13 the specific topic of 5:14-6:1. This does not imply that Ben Sira intended for us to have this meaning, rather, it is largely a by-product of the juxtaposition of these texts in written form and the manner in which we typically read a text, trying to find coherency between its constituent parts. It is entirely possible, of course, to read

(27) Presumably, ἀπὸ ψυχῆς reflects the Hebrew מן־לב, as in Num 16:28 and Lam 3:33. See Gregory, "Slips of the Tongue," 330-333.

(28) The admonition to not do great wrong seems obvious; people do not need reminding that they should not do great, terrible sins.

verses 5:9-13 and 5:14-6:1 as separate entities and/or to read individual verses (like 5:13) as originally independent units that were only joined together with others due to their common topic.

Part 3: Ms C

5:9.	ואל תלך לכל שביל.	אל תהי זורה לכל רוח
5:10.	ואחר יהיה דבריך.	היה סמוך על דברך
5:11.	ובארך ענה תענה נכונה.	היה נכון בשמועה טובה
5:12.	ואם אין שים ידך על פיך.	אם יש אתך ענה ריעיך
5:13.	ולשון אדם מפליטו.	כבוד וקלון ביד בוטה

5:9. Do not be someone who winnows in (just) any wind,
do not go down (just) any path.
5:10. Be resolute about your speech,
and afterward your words will come.
5:11. Be prepared in hearing well,
but with length you should certainly answer correctly. (29)
5:12. If you possess (the means), answer your friend,
but if not, set a hand over your mouth.
5:13. Honor and shame are in the palm of one speaking (broadly),
the human tongue (can be) what saves a person.

Ms C is an anthology of Ben Sira passages. It attests, obviously, a much shorter text than that of the other witnesses. As such, it does not address slander; verses 5:9-13 are read on their own, apart from any association with the risks of slander. The verses that follow 5:13 in Ms C are Sir 36:24 ("the palate tastes the delicacies of a gift, and a ready heart tastes the delicacies of a lie"), then 6:5 ("a sweet palate will multiply friends and gracious lips those asking your well-being"), followed by other verses addressing friendship (Sir 6:6; 37:1-2; 6:7, etc.). (30) Although 36:24 and 6:5 do address speech, they seem easiest to read as a transitional unit linking 5:9-13 with what follows, or as a preface to the following discussion on friends. Furthermore, since the passage under discussion is not preceded by 5:8 in Ms C but rather 5:7, the connection of 5:9 with 5:10-12 seems clearer than in

(29) The word שמועה may be a mistake for שמיעה. The word ארך is interpreted in the translation above either as a reference to the amount spoken or as a reference to the length of time in speaking. Jastrow lists a similar sense for אורך in a medieval midrashic text (Midr Sam 13). Note too the use of words from this root in reference to words and speech in Aramaic (אריכתא Jastrow, *sub* אריכא) and Syriac (*'rykt' LS*[3] *sub 'ryk*).

(30) See Shulamit Elizur, "Two New Leaves of the Hebrew Version of Ben Sira," *DSD* 17 (2010): 21.

Ms A. In part this is due to the fact that 5:7 (Ms A and C: "Do not delay to return to him [God] . . .") seems like a suitable conclusion to the preceding three verses that describe ways a person can delude themselves about the origin and repercussions of his or her sin.

The differences in specific words between Ms C and Ms A appear especially in verses 9b, 10a, 11a-b, and 13b. In essence, 9b offers a text that more clearly parallels the expression of 9a; it also parallels the language of the Greek and Syriac. As with the metaphor of 9a, the imagined individual of 9b does not sufficiently evaluate different alternatives and/or is unconcerned with the goal of his or her actions. (31) Verse 10a has "about your speech" instead of "according to your knowledge," as in Ms A. The sense of the colon in Ms C is that one should be confident about what one is about to say. The repetition of the same word or root in the initial and second colon resonates with the repetition of the same sense in the cola of verse 5:9. In verse 5:11a, the sense is similar to that of Ms A, though Ms C obviously contains different words. In 5:11b, Ms C seems to suggest that one should give a long winded response if one has something worthy to say. Furthermore, in 5:11 one sees another repetition of the same word between cola (נכון / נכונה) as well as the repetition of the root ענה in the second colon. Finally, the last word of verse 13b has a sense opposite to the one found in Ms A. What is "downfall" in Ms A is here "what delivers." (32) The single word highlights the different focus of the passage and suggests, perhaps, a slightly different nuance to the word בוטה ("talking broadly, at length"). In essence, the passage seems to argue that when one is resolute and deliberate in speaking, the speech should be long and drawn out. As if to emphasize this point, the text uses repetition to make its point. It contains no less than four pairs of words (not including conjunctions, prepositions, and negative particles) repeated between cola of a verse (כֹל / כל; היה / יהיה; דברך / דבריך; נכון / נכונה). In addition, it contains one repetition within the verse (ענה / תענה). Thus, the version in Ms C represents a text that emphasizes an idea that is the polar opposite to the one expressed in Ms A;

(31) Some scholars agree. Note Alexander A. Di Lella in his commentary with Patrick W. Skehan, writes: "The two proverbs in v 9 seem to be exhortations to avoid fickleness and indecision" (Patrick W. Skehan and Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* [AB 39; New York 1987], 183).

(32) See Pancratius C. Beentjes, "Reading the Hebrew Ben Sira Manuscripts Synoptically—A New Hypothesis," in *The Book of Ben Sira in Modern Research* (ed. Pancratius C. Beentjes; BZAW 255; Berlin: de Gruyter, 1997), 110, reprinted in idem, *"Happy the One Who Meditates on Wisdom (Sir. 14, 20): Collected Essays on the Book of Ben Sira* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 43; Leuven: Peeters, 2006), 313-314.

in part, its structure (with numerous repetitions) helps to drive home the point being made.

Part 4: Greek

5:9. Do not winnow in (just) any wind,
do not go down (just) any path,
so is the double-tongued sinner (οὕτως ὁ ἁμαρτωλὸς ὁ δίγλωσσος).
5:10. Be fixed in your understanding (ἴσθι ἐστηριγμένος ἐν συνέσει σου),
and let your speech be one (καὶ εἷς ἔστω σου ὁ λόγος).
5:11. Be quick in your hearing,
but in patience utter a response.
5:12. If you possess understanding, answer your friend,
but if not, let your hand be over your mouth.
5:13. Honor and shame are derived from speech (λαλιᾷ,),
the human tongue is (a person's) downfall.

5:14. Do not be called a slanderer,
with your tongue do not set traps.
On account of the thief, shame exists
and severe reproach for the double-tongued.
5:15-6.1 Do not ignore anything small or great.
Be not as an enemy instead of a friend,
a bad name will inherit shame and dishonor,
so is the double-tongued sinner (οὕτως ὁ ἁμαρτωλὸς ὁ δίγλωσσος). (33)

The Greek differs, in turn, from the preceding two witnesses. At the end of verse 9, note the presence of the phrase "for the double-tongued is a sinner." The same phrase occurs in 6:1c, helping to tie the verses in between together into a single unit. By contrast, the phrase occurs only at the end of the passage in Ms A and in the Syriac.

In verse 10a, the Greek verb στηρίζω appears where the Hebrew texts have סמך. This Greek verb typically connotes remaining in the same place or position, in contrast to the Hebrew סמך which implies buttressing, supporting, even sustaining. (34) The Greek phrase "be

(33) The translation is my own, but depends in some ways on that of Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, *New English Translation of the Septuagint* (Oxford: Oxford University, 2007), 723.

(34) *LSJ* offer the following definitions for the middle and passive voices of the Greek verb: "ground, establish for oneself . . . to be firmly set or fixed, stand fast . . . hold fast" (to an opinion). In the LXX, the verb has a similar sense: "a ladder fixed on the earth" (Gen 28:12); "fixed in a garment" (Lev 13:55); "a person fastened in a sure place," (Isa 22:25). *HALOT* defines the Hebrew verb in the Qal: "to support . . . to sustain, help . . . to lean against . . ." The Greek verb, in fact, often does not translate

fixed in your knowledge" suggests that one's knowledge, ideas, or opinions should not vacillate. This is reflected in various translations, as in "be steadfast in your knowledge" (Okoye), "Bleib fest bei deiner Überzeugung" (Peters, Schreiner), "Stand firmly by what you know" (Snaith), "Sei gefestigt in deiner Einsicht" (Marböck). (35) In addition, verse 10b in the Greek exhibits the phrase "be one" as a predicate. Here, the word "one" is either being used as a way of expressing "the same" referring to the preceding colon (i.e., "let your speech be resolute, like you are"), or, the word is used in a metaphorical sense. (36) The latter understanding leads to translations like "let your speech be consistent," or ". . . sincere," or ". . . unequivocal." (37)

Finally, in verse 13, as already mentioned above, the Greek has a generic term for "speech," where the Hebrew texts have the word בוטה / בוטא.

Taken as a whole, the Greek text seems to be admonishing the reader to be honest or transparent and not duplicitous. There is less emphasis on being deliberate. The apparent emphasis on consistency and clarity is, in part, enhanced by the manner in which the first paragraph resonates with the second. In the Greek, this resonance is created by several factors. First, the initial verse paragraph is explicitly tied to the second by means of a repeated phrase "thus, the double-tongued is a sinner." Thus, the metaphors of 5:9 more clearly relate to what follows (and not to the preceding verse 5:8). (38) In addition,

סמך in the Septuagint. In Ben Sira, the Greek verb translates (excluding 5:10): כון (Sir 6:37); יצב (39:32); חזק (42:17).

(35) Di Lella, "Use and Abuse," 36; Okoye, *Speech*, 23, 34; Box and Oesterley, "Sirach," 1:333; Peters, *Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* (Freiburg, 1902), 328 and idem, *Jesus Sirach*, 51; Josef Schreiner, *Jesus Sirach 1-24* (Neue Echter Bibel; Würrzburg: Echter, 2002), 40; Snaith, *Ecclesiasticus,* 33; Marböck, *Jesus Sirach 1-23,* 103.

(36) For the translation of the word "one" with "the same," see *LSJ s.v.*, def. 2. In Hebrew this sense of "one" is usually found where "one" modifies other words (as in Exod 26:2; Num 15:16) (see *HALOT*, *s.v.*, def. 1.a).

(37) Lévi, *L'Ecclésiastique*, 2:27; Peters, *Ecclesiasticus*, 328; idem, *Jesus Sirach,* 54; Rudolf Smend, *Sirach, hebräisch und deutsch* (Berlin: Reimer, 1906), 8 (in the German section) and 4 (in the Hebrew); Box and Oesterley, "Sirach," 333; Segal, *Sefer Ben Sira*, 32-33; Rüger, *Text und Textform im Hebräischen Sirach* (BZAW 112; Berlin: de Gruyter, 1970), 39; Skehan and Di Lella, *Wisdom of Ben Sira*, 180; Schrader, *Leiden und Gerechtigkeit: Studien zu Theologie und Textgeschichte des Sirachbuches* [Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994], 48; Okoye, *Speech*, 23, 34; Di Lella, "Use and Abuse," 36; Schreiner, *Jesus Sirach 1-24*, 40; Märbock, *Jesus Sirach 1-23*, 103. On the other hand, the reference to "one" might be meant to suggest clarity. Note the use of the phrase דברים אחדים in Gen 11:1 in relation to the world having "one tongue" (see Di Lella, "Use and Abuse," 40).

(38) See Otto Fridolin Fritzsche, *Die Weisheit Jesus-Sirach's* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes 5; Leipzig: S. Hirzel,

the word "one" in 5:10b is more readily understood in opposition to the double-tongued (δίγλωσσος) mentioned in 5:9c and in the second verse paragraph, thereby encouraging the reading of 5:10b as an admonition to be sincere and straightforward. Notice also that the shift in language from the somewhat perplexing בטא / בטה in the Hebrew to the more straightforward λαλιᾷ makes the topic of undeliberate speech less apparent.

Furthermore, the Greek translation, as a whole, may display a predisposition toward associating good speech with correct, precise expression. Such is suggested, first, by the way Ben Sira's grandson and translator writes apologetically of the inexact facsimile that any translation from Hebrew results in:

> You are invited, therefore, to a reading with goodwill and attention, and to exercise forebearance in cases where we might be thought to be insipid with regard to some expressions that have been the object of great care in rendering; for what was originally expressed in Hebrew does not have the same force when it is in fact rendered in another language." (Sir Prol, 15-22). (39)

In addition, in the Greek, words associated with precision modify various words related to speech: παροιρμίας ἀκριβής "sharp proverbs" (Sir 18:29); ἐν ἀκριβείᾳ ἀπαγελλῶ ἐπιστήμην "with accuracy I will convey knowledge" (16:25); λάλησον . . . ἐν ἀκριβεῖ ἐπιστήμῃ "speak . . . with accurate knowledge" (32:3). (40) Where the Hebrew to these passages exists (in 16:25 and 32:3), the word that corresponds to the Greek "accuracy" or "accurate" is הצנע. (41) Although the exact meaning of the Hebrew word is unclear, it seems unlikely to have the sense of accuracy or correctness and more likely the sense of restraint or limitation. (42) In the case of 32:3, it seems especially

1859), 34; Victor Ryssel, "Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirach," in *Die Apokryphen des Alten Testaments* (ed. E. Kautzsch; Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments 1; Tübingen: Mohr / Siebeck, 1900), 273; Okoye, *Speech*, 32; Skehan and Di Lella, *Wisdom of Ben Sira*, 183.

(39) The translation is that of Pietersma and Wright, *New English Translation of the Septuagint*, 719. Wright suggests another slightly modified translation in a later paper: "for what was originally expressed in Hebrew is not equally effective (or perhaps, does not have the same impact) when it is in fact conveyed into another language" ("Translation Greek in Sirach in Light of the Grandson's Prologue," in *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira* [ed. J.-S. Rey and J. Joosten; JSJS 150; Leiden: Brill, 2011], 82).

(40) Note also the association between thinking and precision ἔστιν πανουργία ἀκριβής (Sir 19:25).

(41) Note also that the Greek ἀκριβής translates the Hebrew נאמנה in Sir 31:24.

(42) Sir 16:25 can be translated from Hebrew (Ms A): "Let me pour out my spirit in measure (במשקל) and in restraint (ובהצנע) I will declare my knowledge." Cf.

clear that the Greek is a secondary re-wording and, thus, presumably reflects the sentiments of the translator or scribe. Sir 32:3 can be translated from Hebrew (from Ms B): "Speak, elder, for it is your (time), but limit (והצנע) (your) instruction and do not impede the singing." The Greek, on the other hand, reads: "Speak, elder, for it is fitting for you, in exact knowledge, but do not impede the music." The Greek translation seems especially unlikely to reflect the original Hebrew text, since in most cases, the second colon of a verse does not contain an initial prepositional phrase that modifies a verb from the preceding colon together with another independent clause. Rather, one is left to suspect that the translator, faced with an otherwise unusual statement from Ben Sira (i.e., that the sage should limit his talk of wisdom), altered the text to better accommodate the more common idea found in the book.

Part 5: Syriac

In large part, the Syriac parallels the above versions of the passage, accenting, like the Greek, the idea of consistency and honesty in speech. Like the Greek, it conveys this through the expression "let your speech be one." In addition, the Syriac to 5:9a contains a text that seems to derive from a scribal mistake where the consonants of the participle "one who scatters" (**dr'*) have metathesized and become "one who travels" (*rd'*). This has resulted in a first colon that parallels the sense of the second colon even more than the two cola in Ms C or in the Greek: "do not be someone who goes (*rd'*) after every wind, do not be someone turning down every path." (43) This emphasis on going and travelling on paths in the verse 5:9 then resonates with the translation of the Hebrew בעל שתים as "one who walks in two (paths)" in later verses.

Part 6: Synthesis

From the foregoing it is clear that each version seems to attest its own coherent structure and emphasis. This is important and suggests the worthiness of looking at each witness independently as a unique expression attributable, in part, to a translator or scribe. The following

with the Greek: "I will demonstrate my instruction in measure, with accuracy I will report knowledge."

(43) The two letters, *daleth* and *resh*, look similar not only in the Hebrew alphabet, but also in the Syriac; thus, the confusion of the two letters could reflect a misreading by an early Hebrew scribe or a Syriac scribe. The text of Ms C is identified as the older text by H. P. Rüger, *Text und Textform*, 38.

analysis demonstrates how these ancient witnesses came to exhibit a text with greater coherence than the original.

In Sir 5:13, Ms C expresses an idea (speech as a means of deliverance) that seems unsupported by the other versions. Presumably, the mispronunciation or misremembering of מפלתו as *maflīṭō* (instead of **mappaltō* "his fall" or, alternatively, **mappiltō* "what causes him to fall") led a scribe to write the word as מפליטו (i.e., "what delivers him"). (44) Alternatively, this might have been a conscious alteration, due, in part to an attempt to make sense of the incongruity between 5:10-12 and the assertion in 5:13 that כבוד . . . ביד בוטה. In a similar way, the assertion in 5:11b that one should speak at length runs counter to the text in the other versions as well as the many other statements in Ben Sira that encourage terseness and brevity: "the mind of a fool is in his mouth, but the mouth of a sage is in his mind" (Sir 21:26 [Ms C, Gr^{L}]); "Make concise (your) speech, in little (speak) much; be like the wise and at the same time (like) one who is silent" (Sir 32:8 [Ms B, Gr]). Conceivably the alteration of the text in Ms C 5:11b may be due to a scribal lapse (the dropping of the word רוח or אף after ארך) and/or it could be due to a conscious effort to make 5:10-12 more coherent with the assertion in 5:13 that abundant speech can result in honor. The positive emphasis on speech is further enhanced in Ms C due to the absence of any mention of the threat posed by slander.

The Greek includes a clear inclusio device in its repetition of the same words ("so is the double-tongued sinner") in 5:9c and 6:1c, effectively bracketing off the material in between these verses as a single unit. This repetition is not found in the other versions. Due to this fact, not to mention the true rarity of tricola in Ben Sira, it is commonly assumed that 5:9c is an addition to the text by the translator or scribe. Moreover, it seems not simply due to an accidental, unconscious lapse by a scribe. Notice that one sees a similar inclusio in the preceding unit. In the Greek translation of the immediately preceding passage, Sir 5:1-8, the Greek isolates these verses by repeating the exact same words in lines 1a and 8a: μὴ ἔπεχε ἐπὶ (τοῖς) χρήμασιν, a linguistic correspondence not reflected in the Hebrew text of Ms A. (45)

(44) Beentjes, "Reading the Hebrew Ben Sira," 110, reprinted in idem, *"Happy the One Who Meditates*," 313-314.

(45) See Pancratius C. Beentjes, "Ben Sira 5,1-8: A Literary and Rhetorical Analysis," in *The Literary Analysis of Hebrew Texts: Papers Read at a Symposium Held at the Juda Palache Institute, University of Amsterdam (5 February, 1990)* (ed. E. G. L. Schrijver et al.; Publications of the Juda Palache Institute VII; Amsterdam: Juda Palache Institute, 1992), 51 reprinted in *"Happy the One Who Meditates on Wisdom,"* 54. There is a correspondence, it should be noted, however, in the Syriac.

Additional disparities between the Hebrew and Greek may be attributable to less conscious alterations like the simple process of translating from one language to another, as seems to be the case in the Greek's translation of the Hebrew word from the root בטא / בטה, as λαλιᾷ. This shift helpfully decreases the apparent contradiction that exists in the Hebrew of Ms A between 5:10-12 which admonish patience and deliberation and 5:13 which describes glory as one result of undeliberate speech. In addition, the Greek translation seems to connect consistency with honest speech. This, in part, is derived from the contrast of "let your speech be one" in 5:10b and the mention of the "double-tongued" in the preceding verse. It may also reflect the general predisposition of the translator and/or his cultural milieu.

These factors do not mean that Ms A represents the original words of Ben Sira. It is quite possible that 5:9b was closer to the version in Ms C and in the Greek and Syriac, or that the word in 5:10b should be "one" and not "after." Nevertheless, all things considered, it seems easier to accept the idea that the difficulties of Ms A (i.e., the ambiguous connection of 5:9 with surrounding verses, the incongruity between 5:10-12 and the phrase of 5:13) lead to two clearly separate resolutions (one represented by Ms C and the other by the Greek), rather than to assume a development from a text with more coherence (as reflected in the Greek) to one containing apparently contradictory text, as in Ms A.

While the conclusion that the version containing the less coherent (i.e., more difficult) readings is the earlier may not seem particularly surprising, the preceding pages do demonstrate something less commonly recognized. Apparently conscious alterations of the text (like the inclusion or exclusion of verses) and incidental or accidental alterations (like scribal lapses or misreadings) complement each other to create a text that contains greater coherence than the original. In both cases the wish to find coherence in a text has perhaps influenced the scribe or translator. The greater coherence reflects, not surprisingly, an emphasis or meaning different from the original.

As for the passage as it stands in Ms A, I believe it is possible but not necessary to read the verses together as expressing a single, coherent idea. As is the case with the proverbs in the book of Proverbs, some of Ben Sira's proverbs must have begun as independent units (as short as a verse) which were later grouped into thematic units. (46) It is

(46) On the grouping of formerly independent sayings in Proverbs, see James Kugel, "Wisdom and the Anthological Temper," *Prooftexts* 17 (1997): 17. On Ben Sira, see Judith H. Newman, "Liturgical Imagination in the Composition of Ben Sira," in *Giving Thanks to the Lord: Essays on Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and*

possible that 5:9-13 (or 5:10-12) began as a unit separate from 5:14-6:1. Alternatively, perhaps many of the verses began as independent proverbs that were slowly grouped together around a common idea. In any case, the thematic grouping of proverbs alters their meaning as they can be read and understood in light of each other.

Eric D. REYMOND

Related Literature (ed. J. Penner, K. M. Penner, and C. Wassen; STDJ 98; Leiden: Brill, 2011), 315. The original composition and delivery could have been oral (see, e.g., Benjamin G. Wright, "The Use and Interpretation of Biblical Tradition in Ben Sira's Praise of the Ancestors," in *Studies in the Book of Ben Sira: Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime'on Centre, Papa, Hungary 19-20 May, 2006* [ed. G. G. Xeravits, and J. Zsengeller; JSJS 127; Leiden: Brill, 2008], 206). Most scholars see Ben Sira as the collector of the proverbs, though Lutz Schrader suggested it was a student (*Leiden und Gerechtigkeit*, 67-68).

A NEW SOLUTION TO AN EXEGETICAL CRUX (CD IV 20-21)

Summary

This article provides a solution to one of the most vexing textual problems in the study of the Damascus Document: the understanding of the phrase בחייהם in CD IV 20-21. It will be suggested that the pronominal suffix is to be understood as a feminine dual referring to two women in their lifetime, thus disambiguating the phrase to mean a prohibition against bigamy while obviating the need to emend the text. Behind the phrase "by taking two wives in their lifetime" are the law of incest of Lev. 18:18 and the story of Rachel and Leah who were rival sisters and who were married at the same time to Jacob. The use of the feminine dual in the book of Ruth is a key to this solution. The Damascus Document interprets Leviticus 18 to be advocating an ideal monogamous partnership, ignoring other biblical laws that govern polygamous relationships.

In their lifetime

At the heart of the admonitions section of the Damascus Document lies an interpretative conundrum that has puzzled scholars for years: What does the author mean when he states that "the builders of the wall" are caught in fornication "by taking two wives in their lifetime"? (1) The lines read as follows:

(1) See the debate between L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte* I (New York: Pressburg, 1922), 19-20, and S. Schechter, *Fragments of a Zadokite Work* (Cambridge: CUP, 1910). Recent reviews of scholarship may be found in Vered Noam, "Divorce in Qumran in Light of Early Halakhah", *JJS* 56 (2005): 206-11; William Loader, *The Dead Sea Scrolls on Sexuality. Attitudes Towards Sexuality in Sectarian and Related Literature at Qumran* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 113-19; and L. Doering, "Marriage and Creation in Mark 10 and CD 4-5", in *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament* (ed. Florentino García Martínez; STDJ 85;

הם ניתפשים בשתים בזנות לקחת שתי נשים בחייהם

they are caught in two (traps): in fornication by taking two wives in their lifetime (CD IV 20-21) (2)

The interpretative issues turn on the meaning of בחייהם and specifically on its suffix. (3) This pronoun is taken as a masculine plural "their", the usual form in classical Hebrew. The antecedent, therefore, must be "they" (הם), which in the context refers back to "the builders of the wall" (בוני החיץ, line 19; cf. CD VIII 12; XIX 25, 31), whom some scholars have decoded as a reference to the Pharisees and their penchant for building a halakhic hedge around the Torah. (4)

As the text stands, it is unclear what the Damascus Document considered to be the nature of the fornication (זנות). Two possibilities have been suggested. One, it could be about divorce and remarriage. The builders of the wall are caught in the trap of fornication because they have taken or married one woman, divorced her or that she dies, and remarried another woman in the men's lifetime. This line of reasoning assumes that divorce was permitted. Chaim Rabin, following Louis Ginzberg, claims that CD XIII 17 explicitly allows divorce (וכן למגרש), but Yigael Yadin challenged this interpretation on the grounds that the text is badly mutilated and the meaning of "driving out" is unclear. (5)

Another possibility is that the fornication concerns the builders of the wall marrying two women in the men's lifetime, namely bigamy. The sectarians took issue with the builders of the wall who were married to two women concurrently.

The context of the passage favours bigamy over divorce as the next lines make clear:

ויסוד הבריאה זכר ונקבה ברא אותם
ובאי התבה שנים שנים באו אל התבה

Leiden: Brill, 2009), 148-54. See also the study of Philip R. Davies, *Behind the Essenes* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 73-85.

(2) Chaim Rabin, *The Zadokite Documents* (Oxford: Clarendon Press, 1958), 16-17, translates as "in two *respects*" but offers the alternative rendering "in two (of the three nets)". J. M. Baumgarten and D. Schwartz translate "two (snares)" (*Hebrew, Aramaic, and Greek Text with English Translations, Volume 2, Damascus Document, War Scroll and Related Documents* [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995], 19).

(3) 4Q269 3 1 partially preserves CD IV 20.

(4) So Lawrence H. Schiffman, "The Sadducean Origins of the Dead Sea Scroll Sect" in *Understanding the Dead Sea Scrolls* ed. H. Shanks (New York: Random House, 1992), 43.

(5) Rabin, *Zadokite Documents*, 17 n. 21; Yadin, *The Temple Scroll* 3 vols. (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1977-1983), 1:357.

But the principle of creation is "male and female He created them"
(Gen 1:27), and the ones coming in to the ark
"two by two they came in to the ark" (Gen 7:9).

The two quotations agree with the MT, except for the textual minus of the phrase "to Noah" from Gen 7:9. (6) The author does not quote Gen 7:2 and is likely to have ignored the reference to the seven pairs. (7)

CD V 1-6 continues with the polemic against marriage to more than one wife with a quotation of Deut. 17:17 that prohibits the leader or king from multiplying wives to himself (לא ירבה לו נשים). David is singled out for doing precisely that, but his behaviour is exonerated by the claim that he could not have read the sealed book of the torah because it was not opened and it lay hidden until its revelation by Zadok. Moreover, God exculpated the deeds of David except for his sin against Uriah.

Geza Vermes believes that this prohibition of the king to multiply wives for himself as decisive for the interpretation of the "sectarian matrimonial halakha". (8) While maintaining the same theme of marriage, this section of CD is nonetheless distinct from the previous one, marked out as it is by the phrase "and concerning the leader or prince" (ועל הנשיא; V 1), and therefore is not a decisive argument, as Vermes thought.

Several scholars have opted for another solution and that is to change the text in order to clarify the prohibition against bigamy. Yadin wants to change the suffix from the masculine to the feminine plural (-הן), appealing as he does to Lev. 18:18 and the Temple Scroll LVII 17-18 that refer to the prohibition to take a woman as a rival to her sister in "her lifetime" (בחייה). (9) It is thought that this textual emendation would yield a clear anti-polygamy stance, since in his view בחייהן would now refer to the women's and not the men's lifetime. The men, according to this view, are prohibited from taking two women in the women's lifetime. (10)

(6) Cf. 4Q10 (4QGen^{k}) 3 2 and 4Q483 (4QpapGen or papJub?) 1 1.

(7) Ben Zion Wacholder, *The New Damascus Document. The Midrash on Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls: Reconstruction, Translation and Commentary* (STDJ 56; Leiden: Brill, 2007), 190 n. 122: "Our author's text of Genesis may not have contained Gen 7:2, which says that the animals came to the ark by pairs of seven. Or, just as the writer ignored the patriarchs, he may have disregarded Gen 7:2".

(8) "Sectarian Matrimonial Halakhah in the Damascus Rule", in *Post-Biblical Jewish Studies* (ed. Geza Vermes; SJLA 8; Leiden: Brill 1975), 54.

(9) *Temple Scroll*, 1:356. See also his article, "L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce", *RB* 79 (1972): 98.

(10) Yadin also believes that in the light of the Temple Scroll ("all the days of her life. But should she die"), CD also prohibits divorce (*Temple Scroll*, 1:357).

There are several problems with this view. First, one should not resort to textual emendation before considering other explanations. The suffix as it stands need not be understood as a masculine plural. Second, CD should be understood on its own terms and not be harmonized with the Temple Scroll or other scrolls. (11) And third, the suffix, even after it has been emended into a feminine plural, remains ambiguous. It is still possible to interpret the emended suffix as divorce and remarriage, depending on how the nature of the "taking" and the sense of "their lifetime" are understood. Yadin's resulting suggestion of bigamy is possible, but not necessary. It could be that "the builders of the wall" were caught in the trap of fornication because they take one wife, divorce her, and while the ex-wife is still alive marry another woman. The phrase "in their lifetime", on this reading, could refer to the lives of the two women that overlap, but that their marriages to the one man would have been sequential and not concurrent. In short, the feminine plural suffix does not necessarily identify the two women as a pair who were concurrently married to the one man.

Feminine Dual

There is one other possibility that has yet to be explored fully: the suffix is an old feminine dual. It has previously been noted that the *hem*/*hen* distinction is blurred in various phases of the Hebrew language. (12) This has led some to take בחייהם as the equivalent of בחייהן without emending the text. (13) But the objection remains. Whether one reads the suffix as an implied feminine plural or emends the *hem* to *hen* the meaning remains ambiguous and could refer to sequential and not concurrent marriages.

(11) Methodological objections against the interpretation of one text with another have previously been raised by J. Murphy-O'Connor, "Remarques sur l'exposé du Professor Y. Yadin", *RB* 79 (1972):99-100; and recently echoed by F. García-Martínez, "Man and Woman: Halakhah Based upon Eden in the Dead Sea Scrolls", in *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (ed. Gerard Luttikhuizen; Themes in Biblical Narrative 3; Leiden: Brill, 1999), 107.

(12) Paul Joüon and Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome: Editrice Pontificio Intitutio Biblico, 2006), §149b, explain the phenomenon in classical Hebrew as the *genus potius*, the replacement of the feminine by the stronger masculine gender. Jaakov Levi, *Die Inkongruenz im biblischen Hebräisch* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987), 162-63, 178-79, points out the frequency of this phenomenon in biblical Hebrew. Rabin, *Zadokite Documents*, 16-17, notes that this linguistic equivalence is widespread in Mishnaic Hebrew. E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 27 and 62, observes the frequency of this interchange in the Temple Scroll. See also Annette Steudel, "Ehelosigkeit bei den Essenern", in *Qumran Kontrovers: Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer* (ed. J. Frey and H. Stegemann; Einblicke 6; Paderborn: Bonifatius, 2003), 124.

(13) So Rabin, *Zadokite Documents*, 16-17.

Mayer Gruber points in a direction that I should like to develop. According to Gruber, the solution should be sought in Biblical Hebrew because in that language the *mem*/*hem* suffix is often understood as a feminine dual. For example, in 1 Sam 6:10 it is said that the two female cows "are harnessed the two of them [Heb.: *wayya'serum*] to a wagon, and they shut up in the house the calves belonging to the two of them (Heb.: *we'et-benehem*)." (14) Gruber, however, does not develop this view and does not discuss the use of the feminine dual in the book of Ruth despite being clearly aware of the issue. (15)

The book of Ruth uses the *mem*/*hem* endings when referring to the masculine plural. In seven cases, however, the suffixes have as their antecedent precisely two women. One explanation of this linguistic feature is that it is an old Ugaritic dual. Whether that is the correct explanation is moot. It is undeniable, however, that the suffixes do refer to two women: עמכם (1:8); עשיתם (1:8); לכם (1:9, 11); מכם (1:13); שתיהם (1:19); and שתיהם (4:11). The המה of 1:22 has also been suggested as another instance of the feminine dual, but this may be otherwise explained as an emphatic particle. Moreover, the שתיהם of 1:19 is likely to have been an error of assimilation to 4:11. The remaining five instances, therefore, have as their antecedent two women: in chapter 1 they are Ruth and Orpah and in 4:11 Rachel and Leah. The use of the feminine dual forms part of the literary artistry of the book of Ruth that encodes different linguistic registers for the characters of the story, depending on whether they are young or old, Israelite or Moabite. (16)

The feminine dual of 4:11 is particularly instructive, since it occurs in a blessing that the people of the gate and elders pronounce over the marriage of Boaz and Ruth:

> Then all the people who were at the gate, and the elders, said, "We are witnesses. May the Lord make the woman, who is coming into your (i.e. Boaz's) house, like Rachel and Leah, who together (שתיהם) built up the house of Israel. May you prosper in Ephrathah and be renowned in Bethlehem; and may your house be like the house of Perez, whom Tamar bore to Judah, because of the children that the Lord will give you by this young woman" (Ruth 4:11-12).

(14) Mayer I. Gruber, "Women in the Religious System of Qumran", in *Judaism in Late Antiquity, Part V: Section One: The Judaism of Qumran: A Systemic Reading of the Dead Sea Scrolls* (eds. Alan J. Avery-Peck, Jacob Neusner and Bruce D. Chilton; Leiden: Brill, 2001), 183.

(15) "Women in the Religious System", 182 n. 39.

(16) For a discussion of these issues see my "How Good was Ruth's Hebrew? Linguistic 'Otherness' in the Book of Ruth", in *The 'Other' in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins* (eds. M. Goff, Daniel Harlow, Karina Hogan, and Joel Kaminsky; Cambridge: Eerdmans, 2011), especially 110-113.

The people of the gate and elders address Boaz, but the focus is on Ruth and her fecundity, drawing as the blessing does from the Jacob cycle of stories, especially Genesis 29 and 38. Ruth ("the woman") is compared to Rachel and Leah; the reverse order of the younger and older sister emphasizes the importance of the second daughter over the first (see already in Gen 31:4, 14). Also, the house of Boaz will prosper like the house of Perez who was born to Tamar through her father-in-law Judah.

Jacob fathered his twelve sons and one daughter by four women, his two wives Rachel and Leah and their respective maidservants, Bilhah and Zilpah (Gen 29:31-30:24; 35:22-26). But the blessing in Ruth 4:11-12 mentions only the wives. Significantly, these wives are described with a feminine dual—"who together" (lit. "the two of them", שתיהם) having built up "the house of Israel".

The linguistic use of the feminine dual was known to the scribes of the Dead Sea Scrolls. A scroll of the book of Ruth from Cave 4, dating to the middle of the first century BCE, attests to the grammatical duality of two women. (17) 4QRuth[a] (4Q104) attests to one other instance of the feminine dual not found in the MT. In Ruth 1:9 "their voice" (קולם, frg. 1, line 12) refers to the cry of Ruth and Orpah together. The MT reads קולן. (18) This means that in a scroll dating more or less to the time of the Damascus Document, the practice of expressing the feminine dual with a *mem/hem* suffix was known and used. It is possible that the scribe of 4Q104 used the feminine dual throughout his copying of the book of Ruth, but the scroll is too fragmentary for us to draw that conclusion.

Interpreting Leviticus 18

The Damascus Document has Leviticus 18 in its sights. In CD V 8-11 it quotes Lev. 18:13 that forbids sexual relationship between a nephew and his paternal aunt. This well known passage is remarkable for its closing of the perceived legal loophole in Leviticus 18 by stating that the law was likewise written for women, thus extending the prohibition to cover also sexual relations between niece and paternal uncle. It has been argued that this legal innovation reflects a realistic,

(17) See E. Ulrich and C. Murphy, "Ruth", in *Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles* (DJD XVI; Oxford: Clarendon Press, 2000), 187-89.

(18) Edward F. Campbell, Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. (AB 7; Garden City: Doubleday & Co, 1975), 40, 66, long ago reported that 4QRuth[a] read *qolam* for MT *qolan* (Ruth 1:9) and suggested that this may well be another instance of the old feminine dual.

as opposed to a nominalistic, philosophy of law. (19) Notable is the distinctive change of perspective, from Leviticus' male oriented "you" to the female "she" in its formulation: "if a brother's daughter uncovers the nakedness of her father's brother, she is the flesh (of her father)" (CD V 10-11).

The Damascus Document interprets Leviticus 18 to be advocating a heterosexual and monogamous ideal partnership. CD's polemics against the builders of the wall's sexual practices is based on a reading of Leviticus 18:18. Overtly, it states that the "taking of two women in their lifetime", which we have argued was bigamy, contradicts the creation principle of one man and one woman (Gen. 1:26 in CD IV 20-21).

The law against the concurrent marriage to two sisters is stated in Lev. 18:18:

> And you shall not take a woman as a rival wife to her sister, uncovering her nakedness while her sister is yet alive.

The other woman in the biblical law is the man's sister-in-law (אשה אל אחתה) and the infinitive construct ("to be a rival", לצרר) and suffixed noun ("in her lifetime", בחייה) make clear that what is in view is the prohibition against bigamy, the taking of a rival wife in addition to the first sister who is still alive. (20)

The Temple Scroll likewise prohibits bigamy, though it does not specify that they are sisters. The context is the prohibition of the king against marrying more than one wife:

> And he shall not take upon her (his wife) another wife, for she alone shall be with him all the days of her life (11Q19 LVII 17-18). (21)

The king is prohibited from taking a wife from among the nations. Rather he should take a wife from his father's house and family. In keeping with Lev 18:18, the Temple Scroll clarifies that the king must

(19) Daniel Schwartz, "Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law", in *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (ed. D. Dimant and U. Rappaport; STDJ 10; Leiden: Brill, 1992), 231; and the qualifications by Yaakov Elman, "Some Remarks on 4QMMT and the Rabbinic Tradition, Or, When is a Parallel Not a Parallel?" in *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History* (ed. J. Kampen, Moshe Bernstein; SBLSymS 2. Altanta: Scholars Press, 1996), 124-25.

(20) Angelo Tosato, "The Law of Leviticus 18:18: A Reexamination", *CBQ* 46 (1984):199-214, argues that CD has correctly understood Lev. 18:18 as a law forbidding a bigamous relationship to two women, and not necessarily two sisters. Tosato's argument is dependent on reading *'ahotah* in a general sense of another woman.

(21) Translation by Y. Yadin, *Temple Scroll*, vol. 1, 355.

not take another wife while the other one is alive: he shall not take upon her another wife" (עליה אשה אחרת), and "she *alone* (היאה לבדה) shall be with him all the days of her life". (22)

One Man, One Woman

It is not, however, just Lev. 18:18 that seemed to be in view, but the principle underlying what CD describes as "the law of incest" (משפט העריות, V 9). The Damascus Document ignored biblical laws that governed polygamous relationships (e.g., the legal rights of the first wife if a man takes a second wife in Exod. 21:10; and Deut. 21:15-17). Instead, it focused on the relationship of one man and one woman, both by prohibiting bigamy, but also asserting that the principle of creation is found in the proof-text of Gen. 1:27 that God made them male and female. This monogamous principle, I suggest, is implied in Leviticus 18.

There are nineteen prohibited sexual relationships enumerated between vv. 6-18 of Leviticus 18. (23) These laws cover some and not all of the forbidden sexual relationships. The principle of the law of forbidden sexual relationship is not consanguinity, as is often thought. For instance, the prohibition against sexual relations between a man and his mother-in-law (v. 17), step-daughter or step-granddaughter (Lev. 18:17) is not governed by consanguinity, blood or biological and genetic relations. The levitical laws of incest are "remarkably permissive" by comparison to other legal and moral systems that govern sexual behaviour. (24) For instance, sexual relations between first cousins are permissible, a liaison that is proscribed by many cultures. (25)

More importantly for the present discussion, the laws assume a monogamous, heterosexual ideal relationship. In prohibiting several

(22) Yadin, *Temple Scroll*, 1:357, points out that the law in the Temple Scroll and CD "totally contradicts rabbinic law, which allowed the king to marry as many as eighteen wives" (cf. *bSanh* 2.4). On the relationship between CD and the Temple Scroll, see Philip R. Davies, "The Temple Scroll and the Damascus Document", in *Temple Scroll Studies. Papers presented at the International Symposium on the Temple Scroll, Manchester, December 1987* (ed. George J. Brooke; JSPSup 7; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), 201-10.

(23) Some of these laws are repeated in Lev. 20.

(24) So Susan Rattray, "Marriage Rules, Kinship Terms and Family Structure in the Bible", in *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers* (ed. Kent Richards; Atlanta: Scholars Press, 1987), 538-39.

(25) Calum Carmichael, *Law, Legend, and Incest in the Bible. Leviticus 18-20* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997), 46, points to the permissibility of first cousin relations as an indication that consanguinity is not the reason for prohibition.

kinds of incestual relationships to various females in his extended family, Leviticus 18 assumes that a man should only be married to one woman. He could be married to more than one woman in his lifetime, but he is not to be married to more than one wife at any one time. (26)

Undergirding the Damascus Document's prohibition against bigamy is a selective interpretation of the biblical texts. CD is clearly aware of Exodus and Deuteronomy, as evidenced by their use elsewhere in the scroll, but it chooses to ignore their laws governing polygamous relationships. Instead, CD focuses on Leviticus 18 with its implied relationship of the one man who is married to one woman.

Epilogue

By way of an epilogue, I should like to point out that our solution to the textual crux of "their lifetime" would imply that Jacob contravened biblical laws in his marriage to the two sisters of Rachel and Leah. Rabbinic literature has preserved this tradition when it makes Jacob refuse to say grace over the cup of blessing:

> Then Jacob will be asked: 'Take it [i.e. the cup] and say Grace.' 'I cannot say Grace,' he will reply, 'because I married two sisters during [both] their lifetime (שנשאתי שתי אחיות בחייהן), whereas the Torah was destined to forbid them to me (*b.Pesah* 119b). (27)

The talmudic passage attributes Jacob's unsuitability to perform the blessing after the meal to his bigamy. Though it does not cite Lev. 18:18, it recognizes a conflict between the patriarchal marriage to Rachel and Leah and the prohibition against taking a sister as a rival wife to her

(26) Two charts created by Susan Rattray illustrate the various forbidden relationships, showing just where Leviticus 18 draws the line been the licit and illicit relationships ("Marriage Rules", 544). Neither Rattray nor Jacob Milgrom, who cites this chart (n.b. an error crept into the reproduction, where no. 8 should take the place of no. 9 below no. 4; Rattray's original charts are correct) in his commentary on Leviticus (*Leviticus 17-22* [New York: Doubleday, 2000], 1531]), discusses the implied relationship of the "ego", namely between the one man and one woman. To be sure, the prohibition against taking the wife's daughter, the wife's son's daughter or the wife's daughter's daughter in v. 17 assumes that the man's wife had another husband. But he must have been a deceased spouse or ex-husband. It is unlikely that Leviticus 18 had in view a situation where a woman had two concurrent husbands, since there is no example of polyandry in the Hebrew Bible. Thanks to Susan Ackerman for discussing this issue with me.

(27) Translation from *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud. Seder Mo'ed. Pesahim* translated with notes by H. Freedman and I. Epstein (London: Soncino Press, 1967), *ad loc.*

sister in her lifetime. The passage uses the conventional feminine plural suffix and explicitly identifies the antecedent with the two sisters.

Understood in the way suggested above, CD IV 20-21 could be seen as an early attestation of the tradition found later in the Talmud that Jacob's marriages to Rachel and Leah contravened the laws of the Torah.

Timothy H. Lim

4Q226 7 REVISITÉ

La copie des fragments de 4Q226 (1) a été datée du début de la période hérodienne (seconde moitié du 1er s. av. J.-C.). Mais cela ne présume pas de la datation de la composition qui peut être bien plus ancienne. En effet, l'usage du tétragramme au fragment 7 pourrait faire pencher pour une composition avant le milieu du deuxième s. av. J.-C., au plus tard contemporaine de la composition des *Jubilés*, à moins d'avoir à faire à une simple citation, auquel cas cet emploi ne peut servir de critère de composition par son auteur. (2)

L'intérêt du fragment 7 de ce manuscrit réside dans les quelques recoupements qu'il a, seul parmi les quatorze fragments, avec des lignes de 4Q225 2 ii. Des auteurs estiment que le manuscrit 4Q226, qui serait une autre copie des *Pseudo-Jubilés*, résume le passage parallèle de 4Q225, lui-même une autre copie de ces mêmes *Pseudo-Jubilés* et, quoi qu'il en soit des variantes à ce sujet, la dépendance des *Jubilés* serait avérée. (3) Mais cette conclusion n'est pas démontrée pour 4Q225. (4) Il est vrai que 4Q226 traitant de la fidélité d'Abraham, d'une généalogie, des anges de sainteté, de l'exode d'Égypte, du désert et de Canaan, de la traversée du Jourdain avec Josué, de semaines et de jubilé, recouvre un peu diverses parties composantes du *Livre de Jubilés*, mais il les

(1) Voir J.T. Milik & J. VanderKam, «226. 4QPseudo-Jubilees[b]», in *Qumran Cave 4. VIII - Parabiblical Texts, Part 1* (DJD XIII; Oxford: Clarendon Press, 1994), 157-169.

(2) Voir E. Puech, « 4Q225 revisité : un midrash essénien ? », *RQ* 102 (2013) 169-209, où sont bien distingués les citations et les substituts du tétragramme par l'auteur.

(3) Voir par exemple D. Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân* (Orients sémitiques ; Paris : Geuthner, 2007), 240, 296-304, reprenant une argumentation des éditeurs, Milik & VanderKam, «226. 4QPseudo-Jubilees[b]», 142 : vocabulaire, caractéristiques, sans être des copies des *Jubilés*.

(4) Voir Puech, « 4Q225 revisité : un midrash essénien ? », où est montrée la non-dépendance de 4Q225.

déborde aussi très largement, et 4Q225 échappe à cette répartition. Pour y voir plus clair, il importe de relire plus précisément ce fragment et de le comparer à 4Q225 2 ii.

4Q226 7 (parallèles soulignés) :

marge supérieure

1 נמצא אברהם נאמן לאל[הים ובכול עשה]
2 לרצון ויברך יהוה[את ישחק כול ימי]
3 חיו ויולד את י[עקב ויעקב הוליד את]
4 לוי דור של[ישי והיו כול ימי]
5 אברהם ישחק ויע[קב ולוי בשלום]
6 ומלאכי הקדש מכ[פתים השר וישמע בליעל]
7 אלשר צום שם[אסרו מלאכי המשטמות]
8 [ויכ]פת שר ה[משטמה [

[1]Abraham fut trouvé fidèle à Di[eu, et en tout il agit] [2]selon la Volonté. Et Yahvé bénit[Isaac tous les jours de] [3]sa vie. Il engendra J[acob et Jacob engendra [4]Lévi, une trois[ième] génération[. Et furent tous les jours d'] [5]Abraham, Isaac et Ja[cob et Lévi dans la paix.] [6]Et les anges de sainteté ligo[tèrent le Prince, et Bélial entendit] [7]le Prince, (qui/)il leur ordonna : « Là, liez les anges des hostilités »,] [8]et le Prince de l'[hostilité] fut ligoté[...

4Q225 2 i 8-14 + 1 1(parallèles soulignés) :

8 ימצא כחש ואם לא ימצא נאמן א[בל ימות בנו ויקרא המלאך]
9 אברהם אברהם ויאמר הנני ויאמר עת[ה ידעתי לכול כי כחש]
01 לא יהיה אהב ויברך אל יהוה את יש[חק כול ימי חיו ויוליד את]
11 יעקוב ויעקוב הוליד את לוי דו[ר שלישי ויהיו כול]
21 ימי אברהם וישחק ויעקוב ולו[י בשלום (בארץ כנען ?) [
31 ושר המשטמה אסור ע[ליהם ומלאכי הקודש מכפתים]
41 שר המ[ש]טמה וישמע בליעל א[שר הקודש/מיכאל צום שם אסרו

marges inférieure et supérieure

1/1 [מלאכי המשטמות ובלי]על מעוון הזנות אשר

[8]il sera trouvé infidèle, et sinon, il sera trouvé fidèle, ma[is son fils mourra » ! *Et l'ange appela* :] [9] « *Abraham, Abraham* ! » *et il répondit : « Me voici* » (22,11). *Et il dit* : « *Ma*[*intenant je* fais *savoir* (22,12b) à tous *qu*'infidèle] [10]ne peut être celui qui aime ». Et *Yahvé* Dieu bénit Isa[ac tous les jours de sa vie et il engendra] [11]Jacob et Jacob engendra Lévi, une [troisième] généra[tion. *vacat* Et furent tous] [12]les jours d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et de Lév[i dans la prospérité (au pays de Canaan ?). *vacat*] [13]Et le Prince de l'hostilité (*vacat*) est capturé en ce qui [les concerne, et les anges de sainteté ligotèrent] [14]le Prince de l'hostilité, et Bélial écouta le[Prince de sainteté/Michel(?) leur ordonnant : « Là, enchaînez[// iii [1](= fragment 1[1]) les anges des hostilités et Béli]al à cause de la faute de fornication quand[.

Notes de lecture de 4Q226 7 :

À la cassure de la ligne 1, légères traces de *'alef* et hampe du *lamed.*

À la cassure de la ligne 7, légères traces de lettre après le *mem, kaf* possible, voir ci-dessous.

À la première cassure de la ligne 8, départ du jambage gauche de *taw* le plus vraisemblable (*šin* et *mem* final exclus), et trace auparavant, *pe* suggéré par le contexte. Puis *šin* et *reš* certains, et tête de lettre, *he* le plus probable.

Commentaire :

La restauration des lignes de ce fragment est facilitée par les quelques parallèles avec 4Q225 2 ii 10-14, et par le sens continu du texte sur au moins six lignes, pour une largeur de colonne d'environ 6 cm.

À la ligne 1, le parallèle avec 4Q225 2 ii 8 est trompeur par la présence d'un même mot mais précédé du verbe à un autre temps נמצא אברהם נאמן et לא ימצא נאמן. Aussi il n'est pas possible d'envisager la négation en fin de ligne précédente au fragment 7. (5) Dans cette phrase, il n'est pas question d'une interrogation des mauvais anges sur la fidélité du patriarche dans cette épreuve, mais d'une constatation de la fidélité d'Abraham à Dieu. (6) La formulation est toute différente et il ne faut pas essayer de restaurer le long passage de 225 2 ii dans la courte lacune à gauche. En revanche une tout autre restauration se présente d'elle-même : ובכול עשה, avec une orthographe pleine de כול comme en 4 3 et 12 2, (7) en accord avec לרצון ensuite et précédant la bénédiction divine. (8)

À la ligne 2, le parallèle avec 225 ii 10 est plus évident bien qu'avec une variante importante, en plus du premier mot, dans le nom divin usant du seul tétragramme qui semble montrer que l'auteur ne suit pas la même source que 4Q225. Le premier mot est difficile à rendre en français, car il est employé dans le vocabulaire sacrificiel de l'holocauste (Lv 22,18-21), mais il désigne aussi la Volonté divine, (en ce sens *Genèse Rabbah* 56,10 et le *Talmud de Jérusalem, Ta'anit* 65d

(5) Suggestion de Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 239-240.

(6) Si 44,20 (Heb B) : ובניסוי נמצא נאמן, voir Ne 9,8, Jub 17,15-18, etc.

(7) Non une orthographe défective à la suite des éditeurs aux lignes 2 et 4, Milik & VanderKam, «226. 4QPseudo-Jubilees[b]», 165, suivis par Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 239.

(8) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 240 et 326, pense que la fin de la ligne 1 traite de l'agneau qui remplace Isaac, immolé "*par agrément*". Ce paraît totalement exclu pour l'espace, inattendu et inutile pour le sens.

[variantes du *talmud* entre parenthèses] : « Je n'ai pas agi ainsi, mais j'ai comprimé mes sentiments pour faire Ta volonté (et j'ai fait Ta volonté). Que telle soit aussi Ta volonté ! »), autrement dit : Abraham agit en plein accord avec la Volonté de Dieu, et selon son ordre. (9) Puis aussitôt l'auteur passe à la bénédiction d'Isaac.

À la ligne 4, un *vacat* d'environ 1 cm devait être présent tout comme en 225b 2 ii 11.

À la ligne 5, la seule variante à relever est l'absence de coordination devant ישחק. Puis on peut restaurer, comme il semble vraisemblable en 225 2 ii 12, בשלום, mais sans espace pour un autre complément (contrairement à 4Q225). En revanche, il n'est pas possible de restaurer שנה, pour une somme d'années pour laquelle l'espace fait certainement défaut dans les deux manuscrits. (10)

À la ligne 6, le parallèle est quelque peu distendu une fois encore, mais 225 2 ii 13-14 aide à restaurer ce passage ; importants sont ici les restes de מכ]פתים, au participe *pi'el* qui renseigne sur l'activité des anges de sainteté vis-à-vis de l'autre clan angélique.

À la ligne 7, le court *vacat* peut venir d'une hésitation du copiste et signifier une haplographie du relatif אשר, après אלשר écrit en un seul mot ou une erreur de lecture. Le mot suivant doit être analysé comme l'impératif avec le suffixe pluriel, introduisant l'ordre qui devrait suivre. (11)

Le début de la ligne 8 devrait pouvoir être comprise comme ויכ[פת שר ה]משטמה, assurant une suite logique à la restauration probable de la fin de ligne 7. Ici le fragment 7 est cette fois plus long que son parallèle. (12)

Cette présentation suffit à montrer que les deux passages ne sont pas en tous points identiques, même s'ils traitent en passant d'un même sujet : l'épreuve d'Abraham auquel il est demandé d'offrir son unique fils et héritier, Isaac. On doit signaler encore que, dans les deux passages conservés d'après la lecture retenue en 4Q225 2 ii 4, il n'est pas question à proprement parler d'*aqédah* ou de 'ligature' d'Isaac, contrairement à Gn 22,9 et à Jub 17,8 ; et s'il est question de 'ligature', c'est celle du Prince de l'hostilité, Bélial, et des anges des hostilités conservée

(9) Même idée en Flavius Josèphe, *Antiquités* I § 232.

(10) Voir Milik & VanderKam, «226. 4QPseudo-Jubilees[b]», 165.

(11) Les éditeurs, Milik & VanderKam, «226. 4QPseudo-Jubilees[b]», 165-66, l'ont compris comme le verbe צום avec le prince Bélial comme sujet : «Fast there [». Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 239-40, a lu avec raison l'impératif avec le suffixe.

(12) Voir Puech, « 4Q225 revisité : un midrash essénien ? », où sont présentées les restaurations de 225 2 ii 14 et sa suite en 1 1.

au fragment 7. (13) Il y a beaucoup trop de variantes importantes entre les deux compositions dans ces lignes, de multiples ‘suppressions’ et quelques ‘ajouts’ et des arrangements différents de part et d’autre, pour que 4Q226 7 soit considéré comme un simple résumé de 4Q225 2 ii. (14) Les quatre courts *vacat* au fragment 7, en quelques lignes seulement, font l’effet d’extraits schématiques. Le but poursuivi par le manuscrit 4Q226 peut être autre que celui visé par l’auteur de 4Q225. Les auteurs s’inspirent de *Genèse* 22 et d’autres traditions orales ou écrites, d’une source commune, probablement aussi des *Jubilés* en ce qui concerne 4Q226, mais une recherche plus avancée reste à écrire à ce propos, car 4Q226 n’a(/aurait ?) guère conservé que ce fragment 7 pour couvrir l’ensemble de la *Genèse*. En revanche, la nouvelle lecture des trois fragments de 4Q225 ne permet certainement pas de ranger ce document sous le titre de *4QPseudo-Jubilés*[a], comme il a été proposé par les éditeurs et qu’il a été largement accepté par la suite sans autres preuves. (15) Enfin, le parallélisme tout de même assez lâche sur quelques lignes n’en fait pas pour autant un autre exemplaire d’une même composition. (16) Une telle conclusion trouverait un démenti

(13) Celle-ci devait être aussi présente en 4Q225, mais au fragment 2 ii d’après ma restauration avec une variante importante d’avec le fragment 7, voir Puech, « 4Q225 revisité : un midrash essénien ? ». Malgré Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 276, qui parle « d’aqédah qumrânienne » et qui ne semble pas avoir compris le passage de 4Q225 2 ii où il n’est nullement question que « le prince de l’hostilité arrête le sacrifice ».

(14) Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 240 et 275, écrit : « une seule variante est attestée », on croit rêver !

(15) Noter la grande hésitation et le scepticisme de M. Bernstein, «Contours of Genesis Interpretation at Qumran: Contents, Context, and Nomenclature», in *Studies in Ancient Midrash*, ed. by J.L. Kugel (Harvard University Center for Jewish Studies; Cambridge MA: Harvard University Press, 2001), 57-85, p. 64-65, 67 et 83 : l’auteur en ferait un récit (‘narrative’), un ‘commentaire’ très sélectif, mais pas un *Pseudo-Jubilés*, un titre impropre, car il y a davantage de différences que de ressemblances avec les *Jubilés*, mais il ne distingue pas 4Q225, 226 et 227.

(16) Malgré les suggestions de J. VanderKam, «The *Aqedah*, Jubilés, and Pseudojubilees », in *The Quest For Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, ed. by C.A. Evans and Sh. Talmon (Biblical Interpretation Series 28; Leiden-New York-Köln: Brill, 1997), 241-61, p. 244 : «The close parallels between 4Q225 and 226 and the words that can be read on the fragments of the two manuscripts strongly suggest that both are copies of one work that included not only events in Genesis but also some of Exodus and other books (e.g. Joshua) as well». Et malgré Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, 393, qui en fait une des cinq copies des *Pseudo-Jubilés*, tant il diffère même de 4Q225, et malgré D. Dimant, «Abraham the Astrologer at Qumran? Observations on *Pseudo-Jubilés* (4Q225 2 i 3-8)», in *Textual Criticism and the Dead Sea Scrolls. Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera. Florilegium Complutense*, ed. by A. Piquer Otero - P.A. Torijano Morales (SupJSJ 158; Leiden-Boston: Brill, 2012), 71-82, p. 72, «indeed copies of the same work». Mais les

formel, en dehors de livres bibliques, dans les *Psaumes de Josué*, textes cependant identiques de part et d'autre, mais insérés dans deux compositions totalement différentes que sont 4Q175 21-30 (= 4Q*Testimonia*) et 4Q379 22 ii 7-15 (= 4Q*Apocryphe de Josué*[b]). Il faut donc renoncer définitivement à ce titre pour 4Q225, peut-être aussi pour 4Q226 ainsi que pour 4Q227. (17)

Émile PUECH

preuves font défaut pour 4Q225, un rouleau assez court six (maximum huit) colonnes de 14 lignes, voir Puech, « 4Q225 revisité : un midrash essénien ? ».

(17) Bernstein, «Contours of Genesis Interpretation at Qumran: Contents, Context, and Nomenclature», 63-66, y voit des compositions différentes, et Hamidović, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, n'a pas démontré leur appartenance à une même œuvre, sans parler des deux copies supplémentaires.

RECENSIONS

Reinhard G. Kratz, *Historisches und biblisches Israel : Drei Überblicke zum Alten Testament* (Tübingen : Mohr Siebeck, 2013). 357 p. broché. € 29. ISBN 978-3-16-152643-5.

L'ouvrage est une vaste synthèse : l'auteur ne se contente pas de faire le point sur l'Israël historique par opposition à l'Israël biblique, il présente sources archéologiques et épigraphiques, hypothèses exégétiques mais aussi « archives » du judaïsme afin d'en dresser le tableau complet à la veille de notre ère. En ce sens, par son horizon et sa profondeur, il constitue un renouveau important pour les études bibliques et la question de l'émergence de ce texte officiel et sacré.

L'introduction de l'ouvrage resitue le contexte particulier des études bibliques actuelles et de leur évolution majeure grâce aux découvertes spectaculaires du désert de Judée, du mont Garizim et de l'ensemble de la Palestine. Ces découvertes matérielles et les évolutions de méthode ont permis de poser un regard nouveau sur le premier millénaire av. n. è. L'enjeu de l'ouvrage, à la lumière de ces différentes évolutions, est donc de revisiter l'histoire d'Israël et de Juda, la naissance de l'Ancien Testament ainsi que les sources du judaïsme antique. Trois parties sont clairement annoncées (*Geschichte Israels und Judas* p. 1-78 ; *Die biblische Tradition* p. 79-180 ; *Jüdische Archive* p. 181-292). Ce parcours qui met au centre la naissance de la Bible hébraïque a pour objet non seulement de fournir une synthèse des connaissances historiques actuelles mais aussi de proposer une nouvelle vision de l'émergence et de l'officialisation de ce texte (Der Überblick über die Geschichte Israels und Judas steckt den historischen und religionsgeschichtlichen Rahmen ab, in dem die biblische Tradition entstanden ist. Der Entstehung der Tradition ist darum der zweite Überblick gewidmet. Im dritten Überblick werden schließlich die uns bekannten, archäologisch nachgewiesenen oder literarisch bezeugten Orte betrachtet, an denen nichtbiblische wie biblische Texte aufbewahrt, abgeschrieben, bearbeitet, kommentiert, fortgeschrieben oder übersetzt wurden. Im Zentrum steht dabei die fundamentale, aber noch ungelöste Frage, unter welchen historischen und soziologischen Bedingungen und auf welche Weise das Alte Testament zur autoritativen Leitüberlieferung, d. h. zur heiligen Schrift und zum Kanon des Judentums wie des Christentums geworden

ist. p. xii). Aussi faut-il distinguer clairement ce que l'on entend par Israël biblique et Israël historique puisque l'un et l'autre ne se recoupent pas nécessairement. Est défini comme biblique tout ce qui d'une manière ou d'une autre a trouvé sa place dans la Bible hébraïque et parabiblique tout ce qui d'une manière ou d'une autre est influencé par ce qui est devenu biblique (apocryphes, pseudépigraphes, manuscrits de la mer morte, littérature du judaïsme hellénistique). Et quoiqu'il en soit, Ancien Testament, Bible hébraïque, littérature biblique ou parabiblique se regroupent sous le titre de « tradition » (p. xiii-xiv). Il faut également éclairer ce que l'on entend par « Israël ». Juda et Israël, structurés similairement du point de vue sociologique et généalogique ont été divisés géographiquement et politiquement. Certainement l'unité de langue et du culte yahwiste a permis cette identification non seulement des deux royaumes puis des provinces et enfin de l'ensemble de la diaspora sous le terme d'Israël. Cette unité laisse ainsi place à une très grande diversité de groupes et courants, les samaritains du Garizim, la communauté de Qumrân, les partisans des Maccabées et des Zélotes, ou encore les premiers chrétiens. C'est toute cette richesse qu'il s'agit de découvrir lorsqu'on débute la lecture. La première partie (*Geschichte Israels und Judas*) qui s'annonce pleinement historique délimite d'abord le temps et l'espace. Les débuts de l'Israël historique ne peuvent commencer avant la première attestation historique, soit la stèle du Pharaon Mérenptah (1224-1204). Et l'auteur de rappeler le problème et le danger de vouloir poursuivre la chronologie biblique. Quant à la fin, elle ne peut se situer qu'avec la destruction du temple par les Romains et les dernières révoltes juives au IIe s. de n. è. Ainsi, commencement et fin trouvent des attestations extrabibliques et historiques. Les sources disponibles sont ensuite l'objet d'une mise au point. Sont rappelés les principes de base, les trois plans de l'histoire (1) les faits, 2) leur interprétation ancienne, 3) leur interprétation moderne), la distinction entre sources primaires et secondaires. Enfin, l'espace est délimité. Quel que soit le nom retenu, le pays d'Israël ou selon la Bible le pays de Canaan ou encore selon les sources hellénistiques et romaines la Palestine fait partie de la région syro-palestinienne entourée par le désert au sud comme à l'est, la Méditerranée à l'ouest et les montagnes d'Asie mineure au nord. La région est naturellement riche et a toujours constitué un carrefour pour les intérêts de l'Orient ancien. Après avoir présenté ce petit état des lieux, l'auteur aborde de manière plus détaillée les débuts d'Israël (*Die Anfänge Israels*, p. 11-14), puis l'histoire des deux royaumes (*Die beiden Reiche*, p. 15-38), ensuite celle des deux provinces (*Die beiden Provinzen*, p. 39-61) pour dresser finalement un tableau de l'Israël religieux à travers ces différentes évolutions politiques (*Religionsgeschichtliche Skizze*, p. 62-78). Avec la Stèle de Mérenptah et sa proclamation de victoire « Israël est détruit, il n'est plus de semence! », il apparaît qu'Israël constitue un groupe en terre de Canaan à l'époque des cités. La présence d'Israël n'est alors pas attestée historiquement ni en Mésopotamie ni en Égypte. Il faut ensuite attendre le roi assyrien Salmanazar III (858-824) pour retrouver une trace israélite. Cette fois la région a subi les grands changements connus avec la fin de l'époque du Bronze et le commencement du Fer I (1150-900) soit un processus de désurbanisation mais aussi la fin d'une culture (Ugarit, le royaume hittite).

Une nouvelle ère s'ouvre avec le développement des techniques agricoles et de stockage. C'est au Fer II (900-587) que le processus de réurbanisation se réenclenche. On a alors affaire à une nouvelle donne géopolitique, la présence des villes et des royaumes / États araméens au nord, les petits royaumes d'Israël et de Juda à l'ouest du Jourdain et, à l'est, les États d'Ammon, Moab et Edom. Quid de la conquête biblique qui suppose une opposition entre Cananéens autochtones et Israélites conquérants ? A la lumière des fouilles archéologiques récentes et de la critique exégétique, l'auteur se rallie à la thèse de l'infiltration pacifique des montagnes, phénomène endogène et non exogène. Le peuplement israélite fait donc partie d'un mouvement principalement interne de peuplement. La population installée au Fer I organisée par famille, clan et tribu laisse place au Fer II à une organisation monarchique. Certainement les clans et tribus augmentant, une meilleure gestion est devenue nécessaire et la monarchie est alors instaurée. Cette instauration est concomitante à la réurbanisation de la région, au retrait de l'influence égyptienne et à l'intérêt mésopotamien en Syrie sous Tiglat-Phalasar I (1114-1076). Aucune différence ne peut être enregistrée entre royauté cananéenne et israélite. Mais des premières monarchies, nous ne possédons qu'une connaissance historique très insuffisante et pratiquement aucune source extrabiblique pour la période. Seule l'inscription de Tel Dan datée du VIIIe s. mentionne la « maison de David ». Pas de trace ni de Saul ni de Salomon puisque l'architecture monumentale des villes de Hazor, Megiddo et Gézer autrefois attribuée à Salomon (cf 1 R 9,15) est aujourd'hui datée bien plus tardivement. De plus, en l'an 926 le Pharaon Sheshonq Ier (945-924) prend Megiddo et plante une stèle qui ne mentionne ni Israël ni Juda ! Selon la Bible, le même Pharaon (Shishaq) aurait pillé temple et palais à Jérusalem (1 R 14,25-26). Surtout les récits de 1 S –2 R 11 nous renseignent fort peu sur la naissance de la monarchie en Israël tant ces récits sont théologisés (ce qui ne signifie pas qu'ils ne puissent être considérés historiquement). Quoiqu'il en soit, à la lumière des sources historique, si empire unifié il y eut jamais, ce n'est pas à ce moment mais bien plus tard sous le règne des Hasmonéens à l'époque hellénistique ! Le royaume d'Israël est mieux connu grâce à la dynastie d'Omri au IXe s. (882-845) attestée dans les sources assyriennes contemporaines : Israël n'est alors autre que la « maison d'Omri ». Le succès de la dynastie omride dépend en grande partie de l'expansion assyrienne dont elle a su tirer profit. Israël s'étend alors vers le nord et l'est ainsi que l'atteste la stèle du roi moabite Mésha. Pourtant le royaume du Nord n'est pas sans fomenter avec l'aide de ses voisins araméens et phéniciens des rébellions successives contre l'Assyrien. La bataille de Qarqar en 853 mettant aux prises Achab et ses alliés face à Salmanazar III (858-823) est un réel succès. Mais l'instauration de la dynastie de Jéhu (845-747) est marquée par une soumission sans précédent à l'Assyrie (tribut). En 734-732 une nouvelle coalition anti-assyrienne se forme à laquelle seul Israël (non Juda) se rallie : c'est la fameuse guerre syro-éphraïmite des récits bibliques. Samarie est conquise et transformée en province assyrienne avec les déportations classiques et la mise en place d'une nouvelle organisation. Le bilan historique reste pour la période extrêmement positif : Samarie est une résidence royale et une garnison qui s'enrichit considérablement par

l'essor de son commerce même si l'on sait peu des institutions (temple et palais), des structures sociales et de la vie quotidienne. Sans doute s'agit-il d'une petite royauté clanique avec son aristocratie, ses militaires et son administration. Le développement économique entraîne aussi l'ascendance du dieu Yhwh comme divinité tutélaire du royaume d'Israël. Divinité chtonique (proche de Baal), elle prend des aspects solaires (El) et sa parèdre Ashéra est alors bien attestée. Le royaume de Juda se développe quant à lui plus tardivement. Là encore peu d'informations sont disponibles concernant ses débuts. Si les relations sont conflictuelles avec le royaume voisin du Nord, elles ne sont pas plus faciles avec l'Assyrie et c'est Ezéchias (717-687) qui tente de forcer l'indépendance du royaume. La riposte assyrienne se fait sans attendre mais Jérusalem assiégée n'est pas prise. Si le récit biblique chante une grande victoire sur l'ennemi, il n'en reste pas moins qu'une partie de la population judéenne est déportée, son territoire réduit. Pourtant le VIIe s. va devenir un siècle d'expansion. Manassé payant le tribut et fournissant des troupes contre l'Égypte se maintient longtemps au pouvoir (696-642). Vers le milieu du siècle, l'affaiblissement assyrien profite à l'Égypte mais aussi à la dynastie judéenne. Josias (639-609) cherche alors à se libérer du joug assyrien à la mort d'Assurbanipal en 630. L'empire assyrien sombre et tandis que le pharaon Néko II fait volteface et accourt au secours de l'Assyrie devant l'avancée des armées babyloniennes, Josias meurt sur le champ de bataille. Après la bataille de Karkemish la Palestine devient babylonienne et le dilemme judéen s'installe, être pro-babylonien ou pro-égyptien. Jérusalem rebelle est prise en 597 puis détruite en 587. Mais cette fois c'est la fin du royaume : déportations habituelles et création d'une nouvelle province babylonienne. À ce point et malgré la fin politique tragique des deux royaumes, on peut historiquement souligner l'unité d'Israël, de population et de religion. On connaît peu de choses de la vie des deux provinces que ce soit à l'époque néo-babylonienne ou perse-achéménide. Certainement la destruction du temple ne signifie pas en Judée la fin de l'activité cultuelle (la vitalité par exemple de Béthel est visible) et la perte d'autonomie politique et de territoires (dont Phéniciens à l'ouest, et Édomites et Arabes au sud profitent) n'entame pas l'activité judéenne. On n'enregistre donc aucune césure majeure avec le passage à la souveraineté achéménide. S'organise l'immense satrapie de Transeuphratène. La langue araméenne se répand tandis que l'hébreu devient la langue des écritures sacrées. Si le temple est reconstruit (vraisemblablement sous Darius Ier vers 520-515), la royauté elle ne sera jamais restaurée, le pouvoir tombe aux mains des prêtres. Le Garizim est également un lieu de culte. Et l'activité des Judéens des nations devient visible grâce aux archives découvertes en Mésopotamie comme en Égypte : leur intégration économique et de droit permet non seulement à l'identité judéenne de se maintenir mais à l'identité juive de naître. Pourtant les livres bibliques offrent une tout autre image et Israël ne serait autre que la Gola babylonienne ! Ce chapitre se termine ainsi sur l'évidente construction ou projection à l'œuvre dans la Bible même si les chemins d'une telle transmission doivent finalement rester énigmatiques. Avec l'ère macédonienne de nombreux changements s'imposent en Samarie et Judée qui vont aboutir à une crise majeure sous Antiochus IV (175-164). Les Maccabées en

tête de la révolte vont reconquérir un royaume autour de Jérusalem et reconsacrer le temple. Se forment alors les partis sadducéens, pharisiens et esséniens. Le parcours historique se termine sur la royauté hérodienne (p. 59-62). Et le dernier chapitre de cette première grande partie propose une synthèse religieuse sur la période (*Religionsgeschichtliche Skizze*) montrant les aspects communs de la religion israélite et judéenne avec les royaumes environnants (Aram, Ammon, Moab, Edom, Philistie). Les trois aspects religieux à prendre en compte sont étudiés : 1) étatique, 2) régional, 3) familial. Mais le renouveau s'est fait nécessairement sous l'impulsion de la destruction du temple. Là encore la religion biblique apparaît telle une rétrojection : l'unité du culte comme la représentation de l'histoire de Gn à R restent un programme théologique puisque dans la pratique les communautés d'ailleurs vivent avec leur temple ou leur synagogue ou leur communauté (ce qui est l'objet détaillé de la dernière partie de l'ouvrage). L'évidente diversité des judaïsmes est déjà de mise.

La deuxième partie (*Die biblische Tradition*) s'intéresse dans le cadre historique qui vient d'être défini à la tradition biblique littéraire. Le premier chapitre est encore une mise au point concernant la culture de l'écrit en Orient ancien (*Israelitisch-judäische Schriftkultur und biblische Tradition* p. 79-81), les scribes et les écoles (*Schreiber und Schreiberschulen* p. 81-84), l'écriture, ses matériaux et supports (*Schrift und Schriftträger* p. 84-87) et enfin la nature des témoins mis au jour (*Vorbiblische Schriftzeugnisse* p. 87-99). L'auteur décrit alors ces différents corpus (listes, lettres, sceaux, inscriptions votives et funéraires, bénédictions et malédictions, textes relevant de la magie et de la mantique, prophétie, sagesse etc…). Cette mise au point réalisée, l'auteur propose une reconstitution de la formation et de la transmission biblique en soulignant bien la théologisation à l'œuvre dans la mise ensemble des sources (p. 100). Il serait donc illusoire de rechercher un schéma fixe ou une chronologie aboutie de ce processus littéraire. Le point de départ serait malgré tout la recontextualisation ou réécriture des oracles prophétique avec la transformation de l'image de Yhwh en ennemi de la nation (*Vom Heil zum Unheil: Die prophetische Überlieferung* p. 101-105). La transformation de l'image du Dieu d'Israël aurait alors produit la transformation de l'image et de la représentation de son peuple qui se voit idéalement dans une terre aux frontières dépassées (*Vom Staatsvolk zum Gottesvolk: Die erzählende Überlieferung* p. 105-111). Dans ce cadre se seraient développées les traditions narratives et serait né le mythe de l'unité primitive de la monarchie et de l'origine préétatique d'Israël. Trois cycles de légendes sont identifiées : 1) les légendes royales (1 S 1 –1 R 2), 2) le récit pré-sacerdotal ou yahwiste des patriarches (Gn 2 –35) et 3) les récits d'exode et de conquête (Ex 2 –Jos 12). Le projet devient alors évident d'englober Israël et Juda dans une unité politique le lien n'étant pas la monarchie mais l'idée du dieu unique. Enfin, ces redéfinitions de l'image de Dieu, de celle de son peuple, amènent celle de sa volonté : c'est au tour des collections de lois et de droit d'être théologisées et ainsi naît le Deutéronome (*Vom Recht zum Gesetz: Die legislative Überlieferung* p. 111-117). Les autres traditions bibliques, Psaumes (*Vom Königtum Gottes zum*

Gottesreich: Die Psalmenüberlieferung p. 117-121), Sagesse (*Vom Weisen zum Frommen: Die weisheitliche Überlieferung* p. 121-125) sont encore présentées de manière générale avant d'aborder les livres de l'Ancien Testament individuellement. Ce nouveau chapitre parcourt le Pentateuque, les Prophètes et les autres écrits selon le canon de la Bible hébraïque (p. 126-137), puis les apocryphes, pseudépigraphes (p. 137-140). Le dernier chapitre de cette deuxième partie (*Literaturgeschichtliche Skizze* p. 140-179) prend acte et du cadre historique délimité en première partie et des traditions littéraires étudiées en deuxième parties et propose une esquisse de l'histoire littéraire biblique. Dans ce chapitre on retrouve les mêmes titres historiques qu'en première partie mais cette fois leur contenu est biblique (Von den ältesten bis zu den jüngsten literarischen Schichten sind historische Kenntnisse und Reste authentischer Überlieferung in das Alte Testament eingegangen. Nur sind sie in keinem Fall unmittelbar zu greifen. Alles ist durch die biblische Überlieferung vermittelt, die die historischen Sachverhalte, Erfahrungen und älteren Überlieferungen im Nachhinein im Lichte Gottes reflektierte und interpretierte p. 142). Ainsi, à époque royale (*Die Epoche der beiden Reiche* p. 143-148), différents cycles ont fini par trouver leur place en Gn –R comme celui de Jacob et de Laban, la guerre de Yhwh en Ex 14, le récit de Balaam en Nb 22 –24 etc… Une première codification des lois et de la sagesse prend également place. Avec la fin du royaume du Nord (*Das Ende Israels* p. 148-153), les légendes royales, l'histoire primitive et celle des patriarches (sacerdotale ou non-Yahwiste), les récits d'exode et conquête prennent forme. Ces traditions se développent encore avec la fin du royaume du Sud (*Das Ende Judas* p. 153-159) auxquelles s'ajoutent les relectures deutéronomistes systématiques concernant l'histoire de la royauté : naissance d'un Ennéateuque avec la création du livre des Juges à partir de légendes héroïques (Gn 2–45 + Ex 2–Jos + Jg + S–R). À l'époque des provinces (*Die Epoche der beiden Provinzen* p. 159-165) et de la reconstruction du temple, les intérêts sacerdotaux sont manifestes et des relectures sacerdotales parcourent les traditions narratives particulièrement de Gn 1 à Nb. Cette partie se clôt avec un parcours rapide des sources parabibliques (*Ausblick auf die parabiblische Überlieferung* p. 165-180).

La troisième partie (*Jüdische Archive* p. 181-291) présente au-delà de la constitution de la Bible (ou plutôt en-deçà) les archives antiques qui témoignent de l'émergence du ou des judaïsme(s). L'auteur commence par rappeler que les milieux producteurs en Israël et en Juda sont certainement comparables aux autres milieux producteurs de l'Orient ancien quels qu'ils soient. Le contexte social nécessite aussi d'être analysé et différencié de la représentation sociale biblique. L'objet de cette dernière partie est ainsi de faire émerger l'image d'Israël et du judaïsme qui émane des archives « juives » archéologiques et épigraphiques au sens large : Éléphantine, Qumrân, Garizim, Jérusalem, Alexandrie. Chaque chapitre est dédié à l'un de ces centres. Éléphantine (p. 186-203), l'île alors appelée Yeb, regroupe une communauté juive égyptienne de l'époque perse achéménide (ve s.) connue grâce aux papyri et aux fouilles archéologiques du secteur d'habitation juif. Ces documents de la pratique essentiellement (mais se trouvent également une copie araméenne de

l'inscription de Béhistan et la sagesse d'Ahiqar) nous renseignent sur la vie quotidienne de la communauté, les contrats et la fortune de Mibtaya, mariée, veuve sans enfant, puis deux fois remariée à des Égyptiens cette fois, mais aussi les questions de culte : le papyrus pascal concernant la date de la Pâque au mois de Nisan mais surtout la destruction du temple fomentée par les prêtres du temple voisin de Khnoum puis sa reconstruction avec l'aide non pas de Jérusalem mais du Garizim ! Ces archives araméennes (les noms sont hébraïques) révèlent une forme de judaïsme unique dans lequel la divinité Yhw est « dieu du ciel » (à l'image du dieu perse-achéménide Ahura-Mazda), le sacrifice se pratique jusqu'à la destruction du temple et la Tora n'est pas souveraine. Mais ce n'est pas tout, le sabbat n'est pas tant le jour de Yhw que la pleine lune et la pluralité des dieux est officialisée avec les divinités attestées Anat-Yahu, Anat-Bethel, Ashim-Bethel et Herem-Bethel. Selon l'auteur, l'absence de littérature religieuse, l'absence de liste d'offrandes, de rituel cultuel, d'hymne, de prière ne font du judaïsme éléphantin qu'un paganisme prébiblique ! (Das Judentum von Elephantine repräsentiert ein nichtbiblisches Judemtum oder, wenn man so will, das israelitisch-judäische, vor-biblische « Heidentum ». p. 195). Et même plus, ce n'est plus Éléphantine et les Judéens d'Égypte mais la Bible hébraïque qui devient l'exception et non la règle à l'époque perse comme aux époques antérieures d'ailleurs. Le judaïsme biblique apparaît en miroir comme l'idéal d'un seul groupe.

Qumrân (p. 203-222) site archéologique en surplomb de la rive ouest de la mer Morte est constitué de vestiges de bâtiments occupés approximativement entre 100 av. n. è. et 70 de n. è., d'un cimetière et de onze grottes dans lesquelles ont été retrouvés, entre 1947 et 1956, les plus anciens manuscrits qui nous donnent pour la première fois la possibilité de contempler la vie et la pensée d'une communauté juive. Trois groupes de textes ont été identifiés parmi la diversité des manuscrits : 1) les livres bibliques, 2) les livres apocryphes et pseudépigraphes, 3) les documents communautaires, auxquels on peut ajouter en réalité un quatrième groupe constitué par les textes de la pratique, économiques et administratifs. Mais malgré l'abondance de ces sources, une immense incertitude doit demeurer sur l'origine de ces textes, leur provenance et leur milieu producteur. S'agit-il d'une bibliothèque de la communauté résidant à Qumrân ou des réserves de la bibliothèque du temple de Jérusalem ? Ce qui est assuré c'est la diversité des mains dans les manuscrits, certains même antérieurs à l'occupation du site de Qumrân. Sans doute faut-il voir dans ces grottes des caches afin de protéger ces livres précieux à l'approche des armées romaines au premier siècle de notre ère. Aujourd'hui la question du lien entre les textes communautaires et l'occupation du site n'est pas encore résolue. Faut-il les identifier avec des Esséniens que l'on connaît à travers Flavius Josèphe et Pline l'Ancien ? Quoiqu'il en soit, d'après les écrits communautaires, la Yahad se considère comme le « véritable Israël » et manifeste une disposition sociale et religieuse de rejet devant le judaïsme hellénisé. Ici place est faite à la loi, à ses relectures et à sa réception dans le code pénal de la Règle de la communauté. Ici tradition liturgique, hymnes et prières animent le culte quotidien en l'absence du temple de Jérusalem : la communauté devient alors elle-même sainte partageant avec les anges le

culte céleste. Qumrân dévoile une véritable eschatologie avec l'opposition justes et impies, la vérité source de lumière et le mensonge source de ténèbre. Ici aussi place est faite aux Prophètes, avec leurs relectures, Midrashim et Pesharim. Qumrân témoignent manifestement de l'officialisation et d'un canon avant l'heure. Qumrân témoigne surtout, du point de vue de cette analyse, d'un judaïsme radicalisé (Das biblische Judentum, so wird man aus alldem folgern dürfen, ist die Grundlage für die Gemeinschaft von Qumran, doch damit nicht einfach identisch. Qumran repräsentiert vielmehr ein fortgeschrittenes, radikalisiertes Stadium des biblischen Judentums. p. 221).

Le Garizim (p. 222-248) représente la montagne sainte des Samaritains. Deux phases d'occupation du mont sont attestées à l'époque perse et ptolémaïque (Ve-IIIe s.) puis à l'époque séleucide (IIe-Ier s.). Un temple se dresse à époque hellénistique. Et trois groupes de textes issus des fouilles archéologiques et des découvertes épigraphiques permettent de nous renseigner sur cette autre réalité du judaïsme : 1) les textes de la pratique, économiques et administratifs issus de la ville de Samarie et du Wadi Daliyeh au nord de Jéricho (IVe s.), 2) les inscriptions religieuses du mont Garizim, 3) et le Pentateuque samaritain. Plus loin, l'auteur rajoute les inscriptions de Delos (p. 231). Comme à Qumrân les liens avec la Bible, et la Tora de Moïse sont indéniables et comme à Qumrân la communauté s'affranchit du culte jérusalémitain. Mais ce que les sources révèlent c'est l'absence d'animosité envers le judaïsme jérusalémitain (ce qui n'est évidemment pas le cas de la Bible !). Face à l'absence de consensus scientifique concernant l'origine samaritaine, datation et conditions de cette évolution, l'auteur propose que la Tora de Moïse prend toute son importance au cours du IIe s. av. n. è. ainsi que la tradition biblique concernant le lieu saint : c'est à ce point que les Samariens deviendront Samaritains, les Judéens, Juifs. L'auteur propose également de voir à l'origine de la séparation des voies une rivalité d'abord économique et politique qui se sera transformée en rivalité religieuse (cf. Esd-Né ; Ch ; Si 50,25). Or dans ce conflit politique, au moins pour un temps, ce sont les Hasmonéens qui prennent la main avec la destruction du temple du Garizim vers 110 av. n. è. (Die beiden Religionsgemeinschaften der Juden und der Samaritaner haben — nicht zuletzt dank der Tora das Mose, die jenseits der Politik und des praktizierten Tempelkultes entstand und deswegen auch jenseits dessen Bestand hat und die Ausübung der Religion ermöglicht — auch ohne ein Zentralheiligtum existiert und existieren bis heute. p. 248). L'officialisation de la Bible hébraïque se serait faite à ce moment précis.

Jérusalem (p. 249-258) offre aussi un certain nombre sinon d'archives, de sources épigraphiques, textes de la pratique et inscriptions religieuses (empreintes de sceaux, monnaies, ostraca). Comme ailleurs, au Garizim ou à Éléphantine, ces sources révèlent une iconographie et une onomastique plurielles : ouest-sémitique, mésopotamienne, perse et grecque. Quant à la naissance de la Bible dans de telles conditions, l'auteur renonce à l'hypothèse politique d'une autorisation impériale ou à celle d'un compromis et préfère proposer l'alternative suivante : que la Tora n'est pas le fruit de décisions institutionnelles mais de cercles érudits qui l'ont copiée et recopiée. Les cercles érudits, l'auteur le concède lui-même, ne peuvent faire toute la lumière sur l'émergence de la Bible

tant est pauvre notre connaissance des écoles et des scribes à cette époque des IVe et IIIe s. Mais ils deviendront les futurs Hasidim. Ce n'est qu'avec le règne hasmonéen qu'une utilisation politique se perçoit (Die Tora des Mose war und blieb das religiöse Fundament des makkabäischen Krieges und des hasmonäischen Reiches. Das darauf gründende biblische Judentum wurde (erstmals) zur Staatsreligion. p. 258). C'est alors seulement que le statut et l'officialisation des écritures auraient été établis ce qui leur permettra de survivre et à l'absence d'une royauté et à la destruction définitive du temple.

Alexandrie (p. 259-274) constitue la dernière archive présentée. Ville phare de l'époque hellénistique, elle accueille des Juifs qui, dans leurs districts, jouissent d'un grand degré d'indépendance politique et de droit avec des institutions propres telles celle des Anciens. Si Alexandrie constitue le principal centre juif d'Égypte sous les Ptolémée, d'autres se développent à Léontopolis dans le Delta où le grand prêtre Onias IV fonde un temple à Yhw. Mais si Léontopolis peut être comparé à Éléphantine de bien des manières (voir les inscriptions votives et funéraires), il n'en va pas de même d'Alexandrie qui offre une image unique et originale du judaïsme avec la nouveauté de la synagogue (*proseuche*), évolution certaine de la centralisation du culte deutéronomique. Cette fois, Léontopolis devient l'exception non la règle (p. 264). L'auteur souligne cependant que Léontopolis est politique et économique plutôt que religieux : il ne s'agit ni de concurrencer les synagogues d'Égypte ni de remplacer le temple de Jérusalem : comme centre d'une colonie militaire, il reste au service des intérêts ptolémaïques. Mais quoiqu'il en soit, et cela doit être remarqué, chaque institution trouve sa place dans la diaspora égyptienne. Bien sûr un chapitre alexandrin ne peut passer sous silence la Bible des Septante puisque c'est là qu'elle fut traduite en grecque. Elle est alors un argument de taille pour invoquer la religion mosaïque qu'est devenu le judaïsme. Il ne s'agit pas tant d'identité géographique ou religieuse (yahwiste) que de loi / Tora de Moïse.

Au terme de ce parcours un dernier chapitre (*Israel und das Judentum* p. 274-291) revient sur les acquis de ces analyses. Éléphantine et Qumrân apparaissent comme les deux pôles extrêmes du judaïsme naissant ou des judaïsmes puisque c'est bien sur la richesse d'une pluralité que se conclut l'ouvrage. Suivent une série de cartes (p. 293-296), une table chronologique (p. 297-301), un glossaire (p. 303-309), une bibliographie (p. 311-345) et un index des sources (p. 347-357).

L'auteure de la présente recension salue le travail admirable de synthèse qui est présenté, la mise en lumière autant que la mise à distance de l'Israël biblique devant l'Israël historique ou inversement. Un tel ouvrage prend acte des nombreuses hypothèses actuelles sur la formation de la Bible hébraïque et du canon mais prend la liberté aussi de se distancier des interprétations modernes courantes pour présenter d'autres hypothèses à l'appui des sources. L'ouvrage est pédagogique et peut aisément s'adresser un publique plus large que les seuls exégètes ou étudiants de la Bible. Il est évident qu'une traduction française serait bienvenue dans le monde de l'exégèse francophone.

Stéphanie ANTHONIOZ

Piero Capelli, *Il male. Storia di un'idea nell'ebraismo dalla Bibbia alla Qabbalah* (Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2012), ISBN 8860322308, pp. 208, € 20,00.

Evil, in its various forms, is an integral part of human life. Meditation on the meaning of evil—or lack thereof—is therefore a core or founding element of religious thought. The problem of evil becomes most vexing in monotheistic religious traditions: if God is one and good, how can one account for the existence of evil in human history, at both the collective and the individual levels? Judaism, starting from a very early period and in keeping with its growing commitment to monotheism, had to formulate increasingly complex explanations to cope with the inescapable experience of evil and to account for it.

The formation of a monotheistic consciousness was not yet complete in the early Israelite culture that produced some of the texts that were later included in the Bible. The commandent "You shall have no other gods before me" (Exod 20:3; Deut 5:7) seemingly does not rule out the existence of "other gods". According to the Books of Kings, it was not before king Josiah's reform in the seventh century B.C.E. that a great number of religious idols of various kinds were removed from the Jerusalem temple for good. The need to stress God's oneness became all the more urgent after contact with Babylonian polytheistic culture. The insoluble dilemma of evil was then formulated by Second Isaiah (6th cent. B.C.E.) as follows: "I form life and create darkness, I make weal and create woe; I the Lord do all these things" (45:7). God was thus made responsible for the existence of a dark side, too.

Judaism in the second temple period witnessed a proliferation of currents of thought, each with theological nuances of its own, and proposing different solutions to the problem of evil. Some held that evil had originated from man's transgression of divine commandments, and that human suffering was a punishment from God. Others considered man naturally prone to evil and incapable of achieving salvation on his own. On this perspective, evil was a self-standing entity that threatens man and keeps him under its power; humans could only place their hope in salvation coming from God's beneficent intervention, in keeping with the blessings he promised to bestow upon Abraham (Gen 12:1-3; 17:1-8). From this doctrinal core stemmed the various branches of Jewish and Christian apocalypticism.

The Qumran group engaged most radically in this discourse by imagining that the end of times would be inaugurated by an eschatological war between the forces of good and those of evil (1QM). In this somewhat dualist perspective, the Sons of Light were the members of the group itself, whereas the outer world as a whole was the place of evil. After all, such a vision of the *eschaton* was optimistic, as the Sons of light, lead by God himself and his emissaries, would eventually win the eschatological war. It is well known, though, that neither the myth nor the historical events ended as envisioned by the Qumran group. The presence of evil in the world continued on beyond their optimistic expectations; nor did speculation on the problem of evil in Judaism come to an end.

Piero Capelli's book describes the main stages in the evolution of this complex of themes in the history of Jewish thought, from its origins in the Biblical narrative of Cain and Abel to early Iberian qabbalah. The book explains the various interpretations and personifications of evil and sin with consistent clarity and a nuanced analysis of a wide array of often difficult sources. He also introduces the various metamorphoses and disguises of the character that would become the Devil, the rise of the idea equating sexuality and sin (one literary and theological tradition in ancient Judaism explained the irruption of sin and evil into human history by blaming it on the act of sexual intercourse that had occurred between rebel angels and mortal women, cf. Gen 6:1-3), and fascinating—if disturbing—qabbalistic theories that located the origin of evil in the split between God's masculine and feminine halves. The presence of evil in the world will come to an end only when the division of God's personality is finally unified.

This book will lead its readers to a better understanding of the early history of a theological problem whose relevance has not faded with time. The twentieth-century Jewish theologian Abraham J. Heschel thought that the destiny of mankind depended upon our ability to distinguish between good and evil—all the more so in a world that is increasingly losing its "sense of horror". True, understanding a problem does not necessarily mean solving it. But it can be a good start.

Corrado MARTONE

Thomas Hieke – Tobias Nicklas (eds.), *The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions* (Themes in Biblical Narrative 15; Leiden-Boston: Brill, 2012). pp. xvi + 282. € 105, $ 144. ISBN: 9789004216792.

The volume publishes the papers presented at the international Conference held at the Johannes Gutenberg-Universität Mainz (Germany) from 8th to 10th July 2010 on the Day of Atonement. As the editors write, "the essays form a representative cross section of the history of the reception of Leviticus 16 and the tradition of the *Yom ha-Kippurim*" (p. viii). The introduction offers a very useful overview of the whole volume that summarizes the contents of every article, and is followed by a list of the contributors (pp. xv-xvi).

The book is divided into four parts: part I explores biblical aspects of the Day of Atonement; part II the Day of Atonement in early Judaism; part III the Day of Atonement in early Christianity; finally, part IV the Day of Atonement in Jewish Liturgy. This last part contains only the contribution of A. Lehnardt; Lehnardt's and Janowski's articles are in German, and the others, in English.

Part I: B. Janowski's article deals exegetically with Lev 16 and related texts. He analyzes deeply the structure of Lev 16 and the rite it describes, in comparison with the rite of the scapegoat (*Sündenbockritus*) from Ašḫella, and the priestly pericope of Exod 19:1-40:35. The ritual of the *kapporœt* and the ritual of the scapegoat "are complementary rituals functioning as contrasts

within the religious topography (inside vs. outside)" (Introduction, p. viii), which propagate the message of the reconciliation of God.

R.J. Bautch focuses on the formulary of atonement in penitential prayers of the second Temple period, in particular, those in Ezra 9:6-1 and Neh 9:6-37. In Lev 16:21, where Aaron confesses over the goat all the iniquities and transgressions of the Israelites, the terms פשׁע, חטא, and עון, conjoined to ידה in hitpael form a lexical combination in the Priestly tradition. The prayer in Lev 16 seeks to convert deliberate sin to the status of an inadvertency. By the way, this is a view that Bautch adopts from J. Milgrom, and is contested by B. Levine. In conjunction with this prayer, a sacrifice is offered to atone for the sin. Ezra and Nehemiah attest to confessions of sin, but in neither Ezra nor Nehemiah do we find "the confession of sin working together with sacrifice to atone for deliberate sins against God, sins which are otherwise unforgiveable" (p. 43). Bautch concludes that "the postexilic authors have appropriated the cultic confession motif without an interest in its primary function, forgiving deliberate sins, because they have begun to envision a manner of atonement less cultic and less Priestly than that found in Lev 16" (p. 44).

Part II: A. Dorman focuses on the *Book of Jubilees*, which contains two allusions to the Day of Atonement. *Jubilees* 5:17-18.6:2 is linked to the period before the Flood, while 34:10-19 is connected to the story of the death of Joseph. In Lev 16 the goal of the festival is the purification of the sanctuary, whereas Jubilees "reshapes the biblical tradition of the Day of Atonement by omitting the role of the temple and its priests and stressing the personal responsibility of human beings" (p. 60). Also, Dorman argues that these texts are an example of the view about blood treatment in Jubilees; quoting W. Gilders, Dorman affirms that *Jubilees* connects its teaching about blood to the covenant originally established between God and Noah. The topic of the proper treatment of blood becomes a very important structuring device throughout the entire *Book of Jubilees*.

The Day of Atonement in the Dead Sea scrolls is the topic of W.K. Gilders' article. According to 1QpHab 11,2-8; 1QH 12:5-12; 4Q180; 4Q203; 11Q13 the Qumran sectarians observed the Day of Atonement on a different day than other Jews. It was a day of fasting, a day of sabbatical rest, but without sacrificial rites. It anticipated and prepared for eschatological liberation (p. 72). Gilders does not analyze other scrolls, as 1Q34/bis and 4Q174 (quoted by Tiwald, p. 198), which are important texts on this topic.

Isaac Kalimi deals with the Day of Atonement in the late Second Temple period. He focuses on the dispute between Sadducees and Pharisees about norms for performing the ritual, e.g., regarding the placement of incense in the censor *outside* or *inside* the Holy of Holies. The Sadduceean high priest was alone in the Holy of Holies, and under oath not to deviate from the Pharisees' norms. According to the Talmud (*Yoma* 19b), he once broke the oath and was even proud of his violation: "Because of these sins he was punished severely: his body was thrown into the trash and eaten by worms" (p. 96). According to the Mishnah (*Yoma* 1:6), sometimes such high priest were illiterate, and needed someone to read them scriptural passages from Job, Ezra-Nehemiah, Chronicles, and Daniel, perhaps because of their style and Late

Biblical Hebrew, which were better understood by him; About that topic, G. Stemberger, argues that the reading from Daniel and Job had a polemical purpose: Daniel refers to resurrection, Job to the doctrine of personal retribution. The attack of the Qumranites' leader by the Jerusalem High Priest on Yom Kippur suggests that conflict refers on the use of solar/lunar calendar, and that the high priest in Jerusalem confronted the community's leader, attempting to impose his own religious norms and civic authority.

C.T. Begg dedicates his article to the Yom Kippur in Josephus. In Josephus' corpus one finds only allusions on this topic. Begg primarily analyzes *Ant*. 3.240-243, in comparison with biblical sources (Lev 16, 23:26-32; Num 29:7-11). Josephus deviates from Lev 16 by making the community as a whole the subject of the actions involving the two "kids", and by keeping attention focused on the activities of the entire people during the holy day. He speaks of "two rams" sacrificed by the people, whereas in Num 29:8 only one ram is mentioned. Moreover, he transfers to the people the sacrificial killing of the one goat and the release of the other. Begg concludes with remarks comparing Josephus with Philo and the Mishnah (*Yoma*). Both Philo and *Yoma* in some cases are parallel to Josephus in contrast with Torah. This leaves open the question of possible literary relationships among them.

G. Stemberger deals with Yom Kippur in Mishnah *Yoma* in comparison with the following aspects of Lev 16: the seven days of preparation for the high priest, that is clearly polemical; the precisely formulated texts of the confession of sins which the high priest recites; the response with whom the people react; the reading from scriptures and the eight benedictions; the precise description of the incense ritual; and the details as to how the scapegoat is being led to the wilderness, which are to some extent comparable to the Mishnaic description of the rite of the Red Heifer. According to Stemberger, the Mishnah "depicts a largely expanded Temple ritual in which the people play their part", and concludes that "the Temple ritual becomes rather close to the liturgy of the synagogue" (p. 136).

The article of J. Zsengellér focuses on the Day of Atonement of the Samaritans, the "chief of the Festivals" among them. Concerning Yom Kippur, the first Samaritan sources are to be dated to the 3rd or 4th century CE. Zsengellér deals with the liturgical texts and gives us a comparison with Jewish Yom Kippur, both in praxis and theology. He describes the liturgy on the basis of two travelogues published in 1862 and 2011. Samaritan liturgical tradition seems to be constant and unified since the 14th century. Samaritans "did not make imagery substitutions of the ritual elements of the practice prescribed in the Torah, but concentrate on the theological core of the Day of Atonement" (p. 159). Yom Kippur "is a personal meeting with God who gives forgiveness of the sins of yesterday and tomorrow" (p. 159).

Part III: The article of D. Stökl Ben Ezra opens the part of this volume dedicated to the Day of Atonement in Early Christianity. He first addresses some fundamental issues in the history of Yom Kippur, before focusing in particular on 4Q541, Barnabas 7:3-4, Matthew 27 (the Barabbas-pericope) and Acts 27:9. According to Ben Ezra, Acts 27:9 is a witness to the observation of Yom Kippur by Christians. The other sources attest that Yom Kippur

"was highly important in the formative years of Christianity" (p. xii). One detail deserves mention: Stökl Ben Ezra bases part of his theory on the reading "Jesus Barabbas" attested by a few manuscripts in Mt 27:17, according to a *lectio difficilior*. This suggestion would require a deeper study.

M. Tiwald presents an article on Rom 3:25, focusing in particular on the significance of ἱλαστήριον and the "Hellenists" of Acts 6:1. He concludes that there seems to be a high possibility that Rom 3:25 originated in Stephans's circle of the Hellenistic Jewish. In Rom 3:25 Paul does not show a substitutionary effect of Christ's blood for the temple service, but "there seems to be evidence that some groups of Early Christianity still celebrated Yom Kippur" (p. 196ff). Also, "Christ is the eschatological ἱλαστήριον, not as rejection and not as abolition of the old temple, but as the deepest fulfillment of all the temple service stood for in the eschaton" (p. 206).

The articles of D.M. Moffitt and G. Gelardini deal with the "Letter" to Hebrews. Moffitt contends that "Hebrews' appeal to Yom Kippur" (p. 211) needs to be understood primarily not in relation to Jesus' death on the cross, but to resurrection and ascension. Focusing on the meaning of the blood in Yom Kippur, i.e., that "the blood is the life of the victim and the presentation of that life in the holy of holies is when atonement happens" (p. 220), Moffitt argues that the presentation of Jesus' life before God in the heavenly holy of holies atones.

G. Gelardini presents a very detailed comparison of Lev 16 in the Septuagint and Hebrews. Hebrews speaks of two cults, an earthly cult and a heavenly one. The author of Hebrews does not mention five (out of twelve) crucial cultic elements concerning the earthly cult with respect to the Septuagint: one action of incense, two actions of blood sprinkling, two actions of lots and dismissing scapegoat; so that "sins cannot be removed by means of earthly sacrifices" (p. 245). The destruction of the earthly holy and the abolition of the defiled temple are not the end, "but rather the basis for a new way of perpetual access to God by means of the one remaining celestial sanctuary" (p. 253).

Part IV: A. Lehnardt focuses on the development of the Yom Kippur within the Jewish liturgy. He point out that Yom Kippur and Rosh ha-Shana are a closely liturgical unity in the month of Tishri, and deals with the documentation of the liturgy in post-Talmudic and Gaonic literature. These sources differ from the older versions that can be reconstructed from the Talmud and Midrash because of their adaptation to local traditions, and the fact that in the Ashkenaz tradition the liturgical concept of the Yom Kippur was enlarged.

All in all, this book is a major study on the Day of Atonement, and gives scholars many new insights on this topic, as it takes shape in both biblical and non-biblical sources.

Andrea Ravasco